مطبوعات
كلية الدراسات الاسلامية

المنتقى
من احكام الاحكام شرح عمدة الاحكام

للعلامة ابن دقيق العيد

الطبعة الاولى

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م

المنتقى من احكام الاحكام

مطبوعات

كلية الدراسات الاسلامية

المنتقى

من إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام

للعلامة ابن دقيق العيد

الطبعة الاولى

١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨

دار النذير للطباعة والنشر – بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد .

فان السنة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني في الشريعة الاسلامية لمعرفة أحكام الاسلام . وهي بمنزلة كتاب الله تعالى في وجوب العمل بها والتقيد باحكامها وكل ما تختلف فيه مع القرآن انها وحي ألهي في المعنى دون اللفظ . أما القرآن فهو وحي الهي بمعناه وألفاظه من أجل هذا فقد قررت كلية الدراسات الاسلامية تدريس مادة أحاديث الاحكام ضمن ما يدرس فيها بالاضافة الى تقرير مادة مصطلح الحديث . وقد رأت الكلية تهيأة كتاب في أحاديث الاحكام لطلبتها من كتب العلماء القدامى المشهود لهم بالعلم والورع والفقه فوقع الاختيار على كتاب احكام الاحكام شرح عمدة الأحكام للعلامة أبن دقيق العيد وهو كتاب مشهور في هذا الباب وقد تلقاه العلماء بالقبول . وكتاب العمدة الذي شرحه العلامة أبن دقيق العيد هو للعلامة تقي الدين المقدسي ثم جاء السيد محمد بن اسماعيل الصنعاني فكتب حاشية على الشرح .

هذا وحيث أن شرح أبن دقيق لا تستوعبه ساعات الدراسة المقررة لمادة أحكام الحديث ، فقد رأت الكلية أنتقاء جملة صالحة منه اشتملت على كثير من الاحاديث وشرحها في مختلف ابواب الفقه . وسمته « المنتقى من احكام الأحكام شرح عمدة الأحكام » وهي تهدف من وراء ذلك تسهيل دراسة فقه الحديث على طلبتها . بتهيأة هذا المنتقى ووضعه بين ايديهم وايجاد الصلة بينهم وبين فقه الحديث عن طريق دراسة الكتب المعتبرة المؤلفة فيه . والله نسأل أن ينفع به طلابنا والمسلمين . والله من وراء القصد وخير معين .

كلية الدراسات الاسلامية

بغـــداد

ترجمة مؤلف عمـــدة الاحكام

هو الامام تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي أبو محمد الجماعيلي ثم الدمشقي (٥٤١ - ٦٠٠ هـ)

ولد في جماعيل من جبل نابلس في فلسطين وبدأ بها حفظ القرآن الكريم وتلقى العلوم الاسلامية حتى انتقل الى دمشق وبقي بها مدة (٥٦٠ - ٥٦١ هـ) حيث قام برحلة الى بغداد لطلب العلم وقد لقي الامام عبد القادر الجيلاني فنزل عنده في المدرسة ودرس عليه وكان يميل الى دراسة الحديث الشريف وبعد وفاة الشيخ الجيلاني انتقل يتتلمذ على مشايخ بغداد مدة أربع سنوات ثم غادرها الى الاسكندرية سنة (٥٧٠ هـ) ولقي فيها الحافظ عماد الدين الأصبهاني ودرس عليه كما لقي غيره من أكابر العلماء .

ثم زار بعد مصر الجزيرة والعراق وايران حتى اصبهان وفي كل مكان يلتقي بالعلماء ويأخذ عنهم .

وفي سنة (٥٩٥ هـ) ذهب الى بعلبك وأقام مدة يقرأ الحديث ثم ما لبث أن توجه الى مصر . وتوفي سنة ٦٠٠ هـ .

ترجمة عمـــدة شارح الاحكام

هو تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المعروف بابن دقيق العيد القوصي .

ولد سنة (٦٢٥) في سفينة كانت تتجة الى مكة المكرمة تحمل الحجاج وقد اخذه والده وطاف به ودعا الله تعالى ان يجعله عالماً عاملا .

وكان ابوه من افاضل العلماء فتلقى على يـــده أول تعليمه ومن شيوخه القاضي بهاء الدين القفطي وقد طبع ابن دقيق بطابعه فكان مجاهداً ناصراً للسنة لا يخاف في الله لومة لائم ولمابلغ سن الشباب رحل في طلب العلم الى الفسطاط

والاسكندرية ودمشق فالحجاز وفي كل مكان يلقى العلماء ويأخذ عنهم وفي القاهرة لقي العالم العامل شيخ الاسلام العز بن عبد السلام فوثق به صلته واخذ عنه الفقه الشافعي وسائر العلوم الشرعية وكان محباً للمطالعة لا ينفك عنها ولا يمل .

ومما نقل عن تقواه وعلمه انه كان يقول :

« ما تكلمت بكلمة ولا فعلت فعلا الا اعددت له جواباً بين يدي الله »

تولى الافتاء بقوص على المذهبين الشافعي والمالكي وتولى مشيخة دار الحديث الكاملية والصالحية وولى قضاء القضاة على مذهب الشافعي بعد أباء شديد وعزل نفسه اكثر من مرة .

عاش فقيراً معدماً يستدين المال من معارفه حتى مات رحمه الله وله عدة مؤلفات في الحديث والفقه ومنها شرحه لعمدة الاحكام الذي استملاه منه القاضي الوزير عماد الدين اسماعيل بن الأثير المتوفى ٦٩٩ هـ حيث كان ابن دقيق العيد يشرح ويملي وتلميذ ابن الاثير يكتب .

وسمى هذا الشرح « إحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام » .

الباب الأول

الطهارة

الحديث الاول

عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إنما الاعمال بالنيات — وفي رواية : بالنية — وانما لكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله ، فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو أمرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

١ — أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح — بكسر الراء المهمله بعدها ياء آخر الحروف ، وبعدها حاء مهملة . ابن عبدالله بن أبن رزاح ، بفتح الراء المهملة بعدها زاى معجمة وحاء مهملة . ابن عدى أبن كعب القرشي العدوى . يجمتع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كعب بن لؤي . أسلم بمكه قديماً وشهد المشاهد كلها . وولى الخلافة بعد أبي بكر الصديق . وقتل سنة ثلاث وعشرين من الهجرة في ذي الحجة لاربع مضين ، وقيل لثلاث .

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه :

احدها : ان المصنف رحمه الله بدأ به لتعلقه بالطهارة . وامتثل قول من قال من المتقدمين : انه ينبغي ان يبتدأ به في كل تصنيف . ووقع موافقاً لما قال .

الثاني : كلمة « إنما » للحصر ، على ما تقرر في الاصول ، فإن ابن عباس رضي الله عنهما فهم الحصر من قوله صلى الله عليه وسلم « انما الربا في النسيئة » وعورض

بدليل آخر يقتضي تحريم ربا الفضل . ولم يعارض في فهمه للحصر . وفي ذلك اتفاق على انها للحصر . ومعنى الحصر فيها : اثبات الحكم في المذكور ، ونفيه عما عداه . وهل نفيه عما عداه بمقتضى موضوع اللفظ ، أو هو من طريق المفهوم ؟ فيه بحث .

الثالث : اذا ثبت انها للحصر : فتارة تقتضي الحصر المطلق ، وتارة تقتضي حصراً مخصوصاً . ويفهم ذلك بالقرائن والسياق كقوله تعالى (١٣ : ٧ إنما انت منذر) وظاهر ذلك الحصر للرسول صلى الله عليه وسلم في النذارة . والرسول لاينحصر في ذلك . بل له أوصاف جميلة كثيرة ، كالبشارة وغيرها . ولكن مفهوم الكلام يقتضي حصره في النذارة لمن لايؤمن ، ونفي كونه قادراً على انزال مااقترحه الكفار من الآيات . وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر ، وانكم تختصمون الي » معناه : حصره في البشرية بالنسبة الى الاطلاع على بواطن الخصوم ، لابالنسبة الى كل شيء .

فان للرسول صلى الله عليه وسلم أوصافاً أخر كثيرة . وكذلك قوله تعالى (انما الحياة الدنيا لعب ولهو) يقتضي ـ والله أعلم ـ الحصر باعتبار من آثارها . وأما بالنسبة الى ماهو في نفس الأمر فقد تكون سبيلا الى الخيرات أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر في الحكم على الأقل . فاذا وردت لفظة « انما » فاعتبرها ، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص فقل به ، وإن لم يدل على الحصر في شيء مخصوص فأحمل الحصر على الإطلاق . ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات » .

الرابع : مايتعلق بالجوارح وبالقلوب ، قد يطلق عليه عمل ولكن الأسبق الى الفهم تخصيص العمل بأفعال الجوارح ، وإن كان مايتعلق بالقلوب فعلا للقلوب أيضاً . ورأيت بعض المتأخرين من أهل الخلاف خصص الأعمال بما لايكون قولا ، وأخرج الأقوال من ذلك ، وفي هذا عندي بعد .

وينبغي ان يكون لفظ « العمل » يعم جميع أفعال الجوارح . نعم لو كان

خصص بذلك لفظ « الفعل » لكان أقرب . فإنهم استعملوهما متقابلين فقالوا : الأفعال، والأقوال . ولا تردد عندي في ان الحديث يتناول الأقوال أيضاً . والله اعلم .

الخامس : قوله صلى الله عليه وسلم « الأعمال بالنيات » لابد فيه من (التقدير على) حذف مضاف . فاختلف الفقهاء في تقديره . فالذين اشترطوا النية قدروه : « صحة الأعمال بالنيات » أو ما يقاربه . والذين لم يشترطوها قدروه « كمال الأعمال بالنيات » أو ما يقاربه . وقد رجح الأول بأن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال ، فالحمل عليها أولى ، لأن ما كان الزم للشيء كان أقرب الى خطوره بالبال عند إطلاق اللفظ ، فكان الحمل عليه أولى . وكذلك قد يقدرونه « انما اعتبار الأعمال بالنيات » وقد قرب ذلك بعضهم بنظائر من المثل ، كقولهم : إنما الملك بالرجال أي قوامه ووجوده . وإنما الرجال بالمال ، وإنما ، المال بالرعية ، وإنما الرعية بالعدل . كل ذلك يراد به أن قوام هذه الأشياء بهذه الأمور .

السادس : قوله صلى الله عليه وسلم « وإنما لكل امريء ما نوى » يقتضي أن من نوى شيئاً يحصل له ، وكل ما لم ينوه لم يحصل له ، فيدخل تحت ذلك ما لا ينحصر من المسائل . ومن هنا عظموا هذا الحديث ، فقال بعضهم : يدخل في حديث « الأعمال بالنيات » ثلث العلم ، فكل مسألة خلافية حصلت فيها نية فلك أن تستدل بهذا على حصول المنوي ، وكل مسألة خلافية لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل بهذا على عدم حصول ما وقع فيه النزاع . وسيأتي ما يقيد به هذا الإطلاق . فإن جاء دليل من خارج يقتضي ان المنوي لم يحصل ، او ان غير المنوي يحصل ، وكان راجحاً عمل به وخصص هذا العموم .

السابع : قوله « فمن كانت هجرته الى الله ورسوله » اسم « الهجرة » يقع على امور ،

الهجرة الأولى : ـ الى الحبشة . عندما آذى الكفار الصحابة .

الهجرة الثانية : ـ من مكة الى المدينة .

الهجرة الثالثة : هجرة القبائل الى النبي صلى الله عايه وسلم لتعلم الشرائع ، ثم يرجعون الى المواطن ، ويعلمون قومهم .

الهجرة الرابعة : ـ هجرة من اسلم من اهل مكة ليأتي الى النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم يرجع الى مكة .

الهجرة الخامسة : هجرة مانهى الله عنه . ومعنى الحديث وحكمه يتناول الجميع ، غير ان السبب يقتضي ان المراد بالحديث الهجرة من مكة الى المدينة ، لأنهم نقلوا ان رجلا هاجر من مكة الى المدينة ، لايريد بذلك فضيلة الهجرة وانما هاجر ليتزوج امرأة تسمى ام قيس . فسمي مهاجر ام قيس ولهذا خص في الحديث ذكر المرأة ،دون سائر ماتنوى به الهجرة من افراد الأغراض الدنيوية ثم اتبع الدنيا .

الثامن : المتقرر عند اهل العربية : ان الشرط والجزاء ، والمبتدأ والخبر ، لابد وان يتغايرا . وههنا وقع الاتحاد في قوله « فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله » وجوابه أن التقدير : فمن كانت هجرته الى الله ورسوله نية وقصداً فهجرته الى الله ورسوله حكماً وشرعاً .

التاسع : شرع بعض المتأخرين من اهل الحديث في تصنيف في اسباب الحديث ، كما صنف في اسباب النزول للكتاب العزيز فوقفت من ذلك على شيء يسير له . وهذا الحديث ـ على ماقدمنا من الحكاية عن مهاجر ام قيس ـ واقع على سبب يدخله في هذا القبيل . وتنضم اليه نظائر كثيرة لمن قصد تتبعه .

العاشر : فرق بين قولنا « من نوى شيئاً لم يحصل له غيره » وبين قولنا « من لم ينو الشيء لم يحصل له » والحديث محتمل للامرين . اعني قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات » وآخره يشير الى المعنى الأول ، اعني قوله «ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ماهاجر اليه » .

الحديث الثاني :

عن عبدالله بن عمرو بن العاص وابي هريرة وعائشة رضي الله عنهم قالوا :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ويل للاعقاب من النار » .

الحديث فيه دليـل على وجوب تعميم الأعضاء بالمطهر ، وان ترك البعض منها غير مجزىء . ونصه إنما هو في الأعقاب . وسبب التخصيص انـه ورد على سبب ، وهو انـه صلى الله عليه وسلم « رأى قوماً واعقابهم تلوح » اي تبرق . والألف واللام تحتمل العهدية والمراد : الأعقاب التي رآها كذلك لم يمسها الماء . ويحتمل ان لاتختص بتلك الاعقاب التي رآها كذلك . وتكون الأعقاب التي صفتها هذه الصفة ، اي التي لاتعمم بالمطهـر . ولايجوز ان تكون الالف واللام للعموم المطلق . وقد ورد في بعض الروايات « رآنا ونحن نمسح على ارجلنا . فقال « ويل للاعقاب من النار » فاستدل به على ان مسح الأرجل غير مجزىء . وهـو عندي ليس بجيد . لأنه قد فسر في الرواية الأخرى ان الاعقاب كانت تلوح ، لم يمسها الماء . ولاشك ان هذا موجب للوعيد بالاتفاق .

والذين استدلوا على ان المسح غير مجزىء إنما اعتبروا لفظ هذه الرواية فقط وقد رتب فيها الوعيد على مسمى المسح . وليس فيها ترك بعض العضو ، والصواب ـ اذا جمعت طرق الحديث ـ ان يستدل ببعضها على بعض ، ويجمع مايمكن جمعه فيه يظهر المراد . والله اعلم .

ويستدل بالحديث على ان « العقب » محل للتطهير ، فيبطل قول من يكتفي بالتطهير فيما دون ذلك .

الحديث الثالث :

عن حمران ـ مولى عثمان بن عفان رضى الله عنهما ـ أنـه رأى عثمان دعا بوضوء فأفرغ على يديه من إنائه ، فغسلها ثلاث مرات ثم ادخل يمينه في الوضوء ثم تمضمض واستنشق واستنثر ، ثم غسل وجهه ثلاثاً ، ويديه الى المرفقين ثلاثاً ، ثم مسح برأسه ، ثم غسل كلتا رجليه ثلاثاً ، ثم قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

يتوضأ نحو وضوئي هذا ، وقال : من توضأ نحو وضوئي هذا ، ثم صلى ركعتين ، لايحدث فيهما نفسه ، غفر له ماتقدم من ذنبه » .

« عثمان » هو ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ، يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف اسلم قديماً . وهاجر الهجرتين وتزوج بنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وولي الخلافة بعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقتل يوم الجمعة ، لثمان عشرة خلون من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة .

ومولاه « حمران » بن ابان بن خالد ، كان من سبي عين التمر ثم تحول الى البصرة . احتج به الجماعة ، وكان كبيراً .

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه : ـ

احدهما : ـ « الوضوء » بفتح الواو : اسم للماء وبضمها اسم للفعل على الاكثر واذا كان بفتح الواو اسماً للماء ـ كما ذكرناه ـ فهل هو اسم لمطلق الماء ، او للماء بقيد كونه متوضأً به ، او معداً للوضوء به ؟ فيه نظر يحتاج الى كشف . وتنبني عليه فائدة فقهية ، وهو انه في بعض الاحاديث التي استدل بها على ان الماء المستعمل طاهر قول جابر « فصب علي من وضوئه » فإنا إن جعلنا « الوضوء » اسماً لمطلق الماء لم يكن في قوله « فصب علي من وضوئه » دليل على طهارة الماء المستعمل . لأنه يصير التقدير : فصب علي من مائه . ولايلزم ان يكون ماؤه هو الذي استعمل في اعضائه ، لأنا نتكلم على ان « الوضوء » اسم لمطلق الماء . واذا لم يلزم ذلك جاز ان يكون المراد بوضوئه فضلة مائه الذي توضأ ببعضه ، لا مااستعمله في اعضائه فلا يبقى فيه دليل من جهة اللفظ على ماذكر من طهارة الماء المستعمل . وإن جعلنا « الوضوء » بالفتح : الماء مقيداً بالإضافة الى الوضوء بالضم اعني استعماله في الأعضاء او اعداده لذلك فهاهنا يمكن ان يقال : فيه دليل ان « وضوءه » بالفتح متردد بين مائه المعد للوضوء بالضم ، وبين مائه المستعمل في الوضوء . وحمله على الثاني اولى ، لأنه الحقيقة ،

او الأقرب الى الحقيقة ، واستعماله بمعنى المعد مجاز . والحمل على الحقيقة او الأقرب الى الحقيقة اولى .

الثاني : قوله « فأفرغ على يديه » فيه استحباب غسل اليدين قبل ادخالها في الإناء في ابتداء الوضوء مطلقاً . والحديث الذي مضى يفيد استحبابه عند القيام من النوم . وقد ذكرنا الفرق بين الحكمين ، وان الحكم عند عدم القيام الاستحباب ، وعند القيام الكراهة لإدخالها في الإناء قبل غسلها .

الثالث : قوله « على يديه » يؤخذ منه الإفراغ عليهما معاً . وقد تبين في رواية اخرى انه « افرغ بيده اليمنى على اليسرى ، ثم غسلها »

وقوله « غسلها » قدر مشترك بين كونه غسلها مجموعتين ، او مفترقتين . والفقهاء اختلفوا أيهما افضل ؟ .

الرابع : قوله « ثلاث مرات » مبين لما اهمل من ذكر العدد في حديث ابي الزناد عن الأعرج عن ابي هريرة المتقدم الذكر في قوله « إذا استيقظ احدكم » من رواية مالك وغيره . وقد ورد في حديث ابي هريرة ايضاً ذكر العدد في الصحيح وقد ذكره صاحب الكتاب .

الخامس : قوله ثم تمضمض » مقتضي للترتيب بين غسل اليدين والمضمضة واصل هذه اللفظة مشعر بالتحريك . ومنه : مضمض النعاس في عينيه واستعملت في هذه السنة ـ أعني المضمضة في الوضوء ـ لتحريك الماء في الفم . وقال بعض الفقهاء : المضمضة ان يجعل الماء في فيه ثم يمجه ـ هذا او معناه ـ فأدخل المج في حقيقة المضمضة . فعلى هذا لو ابتلعه لم يكن مؤدياً للسنة . وهذا الذي يكثر في افعال المتوضئين اعني الجعل والمج . ويمكن ان يكون ذكر ذلك بناء على انه الأغلب والعادة ، لأنه يتوقف تأدي السنة على مجه . والله اعلم :

السادس : قوله « ثم غسل وجهه » فيه دليل على الترتيب بين غسل الوجه والمضمضة والإستنشاق ، وتأخره عنهما . فيؤخذ منه الترتيب بين المفروض

والمسنون . وقد قيل في حكمة تقديم المضمضة والاستنشاق على غسل الوجه المفروض : ان صفات الماء ثلاث - اعني المعتبرة في التطهير - لون يدرك بالبصر وطعم يدرك بالذوق ، وريح بالشم . فقدمت هاتان السنتان ليختبر حال الماء ، قبل أداء الفرض به . وبعض الفقهاء رأى ترتيب بين المفروضات ، ولم يره بين المفروض والمسنون كما بين المفروضات .

و « الوجه » مشتق من المواجهة . وقد اعتبر الفقهاء هذا الاشتقاق ، وبنوا عليه احكاماً .

وقوله « ثلاثاً » يفيد استحباب هذا العدد في كل ماذكر فيه .

السابع : قوله « ويديه الى المرفقين » المرفق فيه وجهان . احدهما : بفتح الميم وكسر الفاء . الثاني عكسه ، لغتان .

وقوله « الى المرفقين » ليس فيه افصاح بكونه ادخلهما في الغسل ، اوانتهى اليهما ، والفقهاء اختلفوا في وجوب إدخالهما في الغسل . فذهب مالك والشافعي : الوجوب وخالف زفر وغيره .

ومنشأ الإختلاف فيه ان كلمة « الى » المشهور فيها انها لانتهاء الغاية وقد ترد بمعنى « مع » فمن الناس من حملها على مشهورها فلم يوجب ادخال المرفقين في الغسل ، ومنهم من حملها على معنى « مع » فأوجب .

وقال بعض الناس : يفرق بين ان تكون الغاية من جنس ماقبلها او لا . فإن كانت من الجنس دخلت ، كما في آيــة الوضوء . وإن كانت من غير الجنس لم تدخل كما في قوله عز وجل (٢ : ١٨٧ ثم اتموا الصيــام الى الليل) وقال غيره : إنما دخل المرفقان ههنا لأن « الى » ههنا غاية للاخراج لا للادخال فإن اسم «اليد» ينطلق على العضو الى المنكب . فلو لم ترد هذه الغاية لوجب غسل اليد الى المنكب فلما دخلت اخرجت عن الغسل مازاد على المرفقين . فانتهى الإخراج الى المرفقين فدخل في الغسل . وقال آخرون : لما تردد لفظ « الى » بين أن تكون للغاية ، وبين

أن تكون بمعنى « مع » وجاء فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم « انه ادار الماء على مرفقيه» كان ذلك بياناً للمجمل وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان الواجب المجمل محمولة على الوجوب . وهذا عندنا ضعيف . لأن « الى » حقيقة في انتهاء الغاية ، مجاز بمعنى « مع » ولا اجمال في اللفظ بعد تبين حقيقته . ويدل على أنها حقيقةفي انتهاء الغاية كثرة نصوص أهل العربية علىذلك . ومن قال : انها بمعنى « مع » فلم ينص على أنها حقيقة في ذلك فيجوز أن يريد المجاز .

الثامن : قوله « ثم مسح رأسه » ظاهره استيعاب الرأس بالمسح ، لأن اسم « الرأس » حقيقه في العضو كله .

والفقهاء اختلفوا في القدر الواجب من المسح . وليس في الحديث ما يدل على الوجوب. لأنه في آخره إنما ذكر ترتيب ثواب مخصوص علىهذهالأفعال ، وليس يلزم من ذلك عدم الصحة عند عدم كل جزء من تلك الأفعال فجاز ان يكون ذلك الثواب مرتباً على كمال مسح الرأس ، وان لم يكن واجباً اكماله ، كما يترتب على المضمضة والاستنشاق ، وان لم يكونا واجبين ، عند كثير من الفقهاء ، او الأكثرين فان سلك سالك ما قدمناه في المرفقين من إدعاء الأجمال في الآية وان الفعل بيان له ، فليس بصحيح لأن الظاهر من الآية متبين ، اما على أنيكون المراد مطلق المسح ، على ما يراه الشافعي ، بناء على أن مقتضىالباء في الآية التبعيض أو غير ذلك ، أو أن المراد الكل ، على ما قاله مالك . بناء على أن اسم « الرأس » حقيقة في الجملة ، وأن « الباء » لا تعارض ذلك . وكيفما كان فلا إجمال .

التاسع : قوله « ثم غسل كلتا رجليه » صريح في الرد على الروافض في أن واجب الرجلين المسـح . وقد تبين في حديث عثمان ، وجماعة وصفوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن أحسن ما جاء فيه حديث عمرو بن عبسة ـ بفتح العين والباء ـ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما منكم من أحـد يقرب وضوءه ـ الى أن قال ـ ثم يغسل رجليه كما أمره الله عز وجل » فن هذا الحديث أنضم القول الى الفعل وتبين أن المأمور به الغسل في الرجلين.

العاشر : قوله « ثلاثاً » يدل على استحباب التكرار في غسل الرجلين ثلاثاً وبعض الفقهاء لايرى هذا العدد في الرجل كما في غيرها من الأعضاء.

وقد ورد في بعض الروايات « فغسل رجليه حتى أنقاهما » ولم يذكر عدداً. فأستدل به لهذا المذهب. واكد من جهة المعنى بأن الرجل لقربهما من الارض في المشي عليها تكثر فيها الأوساخ والأدران، فيحال الأمر فيها على مجرد الإنقاء من غير إعتبار العدد. والرواية التي ذكر فيها العدد زائدة على الرواية التي لم يذكر فيها فالأخذ بها متعين والمعنى المذكور لاينافي إعتبار العدد، فليعمل بما دل عليه لفظ الحديث.

الحادي عشر: قوله « نحو وضوئي هذا » لفظة « نحو » لاتطابق لفظة « مثل » فإن لفظة « مثل » يقتضي ظاهرها المساواة من كل وجه، إلا في الوجه الذي يقتضي التغاير بين الحقيقتين، بحيث يخرجها عن الوحدة. ولفظة « نحو » لاتعطي ذلك ولعلها استعملت بمعنى المثل مجازاً، او لعله لم يترك مما يقتضي المثلية إلا ما لا يقدح في المقصود. فقد يظهر في الفعل المخصوص أن فيه أشياء ملغاة عن الإعتبار في المقصود من الفعل، فإذا تركت هذه الأشياء لم يكن الفعل مماثلا حقيقة لذلك الفعل، ولم يقدح تركها في المقصود منه، وهو رفع الحدث وترتب الثواب.

وإنما احتجنا الى هذا وقلنا به لأن هذا الحديث ذكر لبيان فعل يقتدي به، ويحصل الثواب الموعود عليه. فلابد ان يكون الوضوء المحكى المفعول محصلا لهذا الغرض. فلهذا قلنا: اما أن يكون استعمل « نحو » في غير حقيقتها أي بمعنى « مثل » او يكون ترك ماعلم قطعاً أنه لايخل بالمقصود، فاستعمل « نحو » في حقيقتها مع عدم فوات المقصود. والله اعلم.

ويمكن ان يقال: إن الثواب يترتب على مقارنة ذلك الفعل، تسهيلا وتوسيعاً على المخاطبين، من غير تضييق وتقييد بما ذكرناه اولا، إلا ان الاول اقرب الى مقصود البيان.

الثاني عشر: هذا الثواب الموعود به يترتب على مجموع امرين. احدهما:

الوضوء على النحو المذكور . والثاني : صلاة ركعتين بعده بالوصف المذكور بعده في الحديث والمرتب على مجموع امرين لايلزم ترتبه على احدهما إلا بدليل خارج .

وقد ادخل قوم هذا الحديث في فضل الوضوء . وعليهم في ذلك هذا السؤال الذي ذكرناه .

ويجاب عنه : بأن كون الشيء جزءاً مما يترتب عليه الثواب العظيم كاف في كونه ذا فضل فيحصل المقصود من كون الحديث والا على فضيلة الوضوء . ويظهر بذلك الفرق بين حصول الثواب المخصوص ، وحصول مطلق الثواب . فالثواب المخصوص يترتب على مجموع الوضوء على النحو المذكور . والصلاة الموصوفة بالوصف المذكور . ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك .

الثالث عشر : قوله « ولايحدث فيهما نفسه » إشارة الى الخواطر والوساوس الواردة على النفس. وهي على قسمين ،أحدهما مايهجم هجما يتعذر دفعه عن النفس والثاني : ماتسترسل معه النفس ، ويمكن قطعه ودفعه ، فيمكن ان يحمل هذا الحديث على هذا النوع الثاني . فيخرج عنه النوع الأول ، لعسر اعتباره . ويشهد لذلك لفظة « يحدث نفسه » فإنه يقتضي تكسباً منه ، وتفعلا لهذا الحديث . ويمكن ان يحمل على النوعين معاً ، إلا ان العسر انما يجب دفعه عما يتعلق بالتكاليف .

والحديث انما يقتضي ترتب ثواب مخصوص على عمل مخصوص . فمن حصل له ذلك العمل : حصل له ذلك الثواب ، ومن لا فلا . وليس ذلك من باب التكاليف حتى يلزم دفع العسر عنه. نعم لابد وان تكون تلك الحالة ممكنة الحصول - أعني الوصف المرتب عليه الثواب المخصوص - والامر كذلك . فإن المتجردين عن شواغل الدنيا ، الذين غاب ذكر الله عز وجل على قلوبهم وغمرها : تحصل لهم تلك الحالة وقد حكى عن بعضهم ذلك .

الرابع عشر : « حديث النفس » يعم الخواطر المتعلقة بالدنيا ، والخواطر المتعلقة بالآخرة . والحديث محمول - والله اعلم - على مايتعلق بالدنيا . إذ لابد من

حديث النفس فيما يتعلق بالآخرة ، كالفكر في معاني المتلو من القرآن العزيز ، والمذكور من الدعوات والأذكار . ولانريد بما يتعلق بأمر الآخرة كل امر محمود او مندوب اليه . فإن كثيراً من ذلك لايتعلق بأمر الصلاة ، وإدخاله فيها أجنبي عنها . وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال « إني لأجهز الجيش وأنا في الصلاة » او كما قال . وهذه قربة ، إلا انها أجنبية عن مقصود الصلاة .

الخامس عشر : قوله « غفر له ماتقدم من ذنبه » ظاهره العموم في جميع الذنوب . وقد خصوا ذلك بالصغائر ، وقالوا : إن الكبائر انما تكفر بالتوبة وكان المستند في ذلك أنه ورد مقيداً في مواضع ، كقوله صلى الله عليه وسلم « الصلوات الخمس ، والجمعة الى الجمعة ، ورمضان الى رمضان : كفارات لما بينهن ، ما اجتنبت الكبائر » فجعلوا هذا القيد في هذه الامور مقيداً للمطلق في غيرها .

باب الاستطابة

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال « مر النبي صلى الله عليه وسلم بقبرين فقال : إنهما ليعذبان ، ومايعذبان في كبير أما احدهما : فكان لايستتر من البول ، وأما الآخر : فكان يمشي بالنميمة . فأخذ جريدة رطبة فشقها نصفين ، فغرز في كل قبر واحدة . فقالوا : يارسول الله ، لم فعلت هذا ؟ قال : لعله يخفف عنهما مالم ييبسا »

« عبدالله بن عباس » بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو العباس القرشي الهاشمي المكي . أحد اكابر الصحابة في العلم . سمي بالحبر والبحر ، لسعة علمه . مات سنة ثمان وستين ، ويقال : كان سنه حينئذ اثنتين وسبعين سنه . وبعضهم يروى سنه إحدى - او اثنتين - وسبعين سنة ، اعني في مبلغ سنه . وكان موته بالطائف . ثم الكلام عليه من وجوه .

أحدهما : تصريحه بإثبات عذاب القبر ، على ماهو مذهب أهل السنة واشتهرت به الأخبار . وفي إضافة عذاب القبر الى البول خصوصية تخصه دون سائر المعاصي

مع ان العذاب بسبب غيره أيضاً ، إن اراد الله عز وجل ذلك في حق بعض عباده.
وعلى هذا جاء الحديث « تنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » .

وكذا جاء أيضاً أن بعض من ذكر عنه انه ضمه القبر ، او ضغطه ، فسئل اهله ، فذكروا انه كان منه تقصير في الطهور .

الثاني : قوله « ومايعذبان في كبير » يحتمل - من حيث اللفظ - وجهين .
والذي يجب ان يحمل عليه ههنا : أنهما لايعذبان في كبير إزالته ، او دفعه ، او الاحتراز عنه . أي إنه سهل يسير على من يريد التوقي منه ، ولايريد بذلك : انه صغير من الذنوب ، غير كبير منها . لأنه قد ورد في الصحيح من الحديث « وانه لكبير » فيحمل قوله « وإنه لكبير » على كبر الذنوب. وقوله « ومايعذبان في كبير » على سهولة الدفع والاحتراز .

الثالث : قوله « أما أحدهما فكان لايستتر من بوله » هذه اللفظة - أعني « يستتر » - قد اختلفت فيها الرواية على وجوه . وهذه اللفظة تحتمل وجهين :
أحدهما : الحمل على حقيقتها من الاستتار عن الأعين ، ويكون العذاب على كشف العورة .

والثاني - وهو الأقرب - أن تحمل على المجاز . ويكون المراد بالإستتار : التنزه عن البول والتوقي منه ، إما بعدم ملابسته ، أو بالاحتراز عن مفسده تتعلق به، كإنتقاض الطهارة . وعبر عن التوقي بالإستتار مجازاً . ووجه العلاقة بينهما : ان المستتر عن الشيء فيه بعد عنه وإحتجاب . وذلك شبيه بالبعد عن ملابسه البول .
وإنما رجحنا المجاز - وإن كان الأصل الحقيقة - لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان المراد : أن العذاب على مجرد كشف العوره كان ذلك سبباً مستقلا أجنبياً عن البول . فإنه حيث حصل الكشف للعورة حصل العذاب المرتب عليه ، وإن لم يكن ثمة بول . فيبقى تأثير البول بخصوصه مطرحاً عن الإعتبار والحديث يدل على أن للبول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية ، فالحمل على ما يقتضيه الحديث المصرح بهذه الخصوصية أولى .

وأيضاً فإن لفظة « من » لما أضيفت الى البول ـ وهي غالباً لإبتداء الغاية حقيقة ، او ما يرجع الى معنى إبتداء الغاية مجازاً ـ تقتضي نسبة الإستتار الذي عدمه سبب العذاب الى البول ، بمعنى أن ابتداء سبب عذابه من البول . واذا حملناه على كشف العوره زال هذا المعنى .

الوجه الثاني : إن بعض الروايات في هذه اللفظة يشعر بأن المراد التنزه من البول . وهي رواية وكيع « لايتوقى » وفي رواية بعضهم « لا يستنزه » فتحمل هذه اللفظة على تلك ، ليتفق معنى الروايتين .

الرابع : في الحديث دليل على عظم امر النميمة ، وانها سبب العذاب . وهو محمول على النميمة المحرمة . فإن النميمة إذا اقتضى تركها مفسدة تتعلق بالغير ، او فعلها مصلحة يستضر الغير بتركها ، لم تكن ممنوعة ، كما نقول في الغيبة : اذا كانت للنصيحة ، او لدفع المفسده ، لم تمنع . ولو أن شخصاً اطلع من آخر على قول يقتضي إيقاع ضرر بإنسان ، فإذا نقل اليه ذلك القول احترز عن ذلك الضرر لوجب ذكره له .

الخامس : قيل في امر الجريدة التي شقها اثنتين ، فوضعها على القبرين ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لعله يخفف عنهما مالم ييبسا » : إن النبات يسبح مادام رطباً . فإذا حصل التسبيح بحضرة الميت حصلت له بركته . فلهذا اختص بحالة الرطوبة .

السادس : أخذ بعض العلماء من هذا أن الميت ينتفع بقراءة القرآن على قبره من حيث إن المعنى الذي ذكرناه في التخفيف عن صاحبي القبرين هو تسبيح النبات مادام رطباً . فقراءة القرآن من الإنسان أولى بذلك . والله اعلم بالصواب .

باب المسح على الخفين

الحديث الأول : عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر ، فأهويت لأنزع خفيه . فقال : دعهما ، فإني أدخلتهما طاهرتين . فمسح عليهما » .

الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فبال ، وتوضأ . ومسح على خفيه » مختصراً .

كلا الحديثين يدل على جواز المسح على الخفين . وقد تكثرت فيه الروايات ومن اشهرها : رواية المغيرة . ومن اصحها : رواية جرير بن عبدالله البجلي - بفتح الباء والجيم معاً - وكان أصحاب عبدالله بن مسعود يعجبهم حديث جرير ، لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة . ومعنى هذا الكلام : ان آية المائدة إن كانت متقدمة على المسح على الخفين كان جواز المسح ثابتاً من غير نسخ . وإن كان مسح الخفين متقدماً كانت آية المائدة تقتضي خلاف ذلك ، فينسخ بها المسح . فلما تردد الحال توقفت الدلالة عند قوم ، وشكوا فى جواز المسح . وقد نقل عن بعض الصحابة رضي الله عنهم انه قال « قد علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ، ولكن أقبل المائدة أم بعدها » ؟ إشارة منه بهذا الاستفهام الى ماذكرناه فلما جاء حديث جرير مبيناً للمسح بعد نزول المائدة زال الإشكال . وفى بعض الروايات : التصريح بأنه « رأى النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين بعد نزول المائدة » وهو اصرح من رواية من روى عن جرير « وهل اسلمت إلا بعد نزول المائدة ؟ » . .

وقد اشتهر جواز المسح على الخفين عند علماء الشريعة ،حتى عد شعاراً لأهل السنة ، وعد إنكاره شعاراً لأهل البدع .

وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث المغيرة « دعهما،فإني أدخلتهماطاهرتين » دليل على اشتراط الطهارة في اللبس لجواز المسح . حيث علل عدم نزعها بإدخالها طاهرتين فيقتضي أن إدخالها غير طاهرتين مقتضي النزع .

وقد استدل به بعضهم على إن إكمال الطهاره فيهما شرط ، حتى لو غسل إحداهما وأدخلها الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها الخف لم يجز المسح .

وفي هذا الإستدلال عندنا ضعف - أعني في دلالته على حكم هذه المسألة -

فلا يمتنع أن يعبر بهذه العبارة عن كون كل واحدة منهما ادخلت طاهره . بل ربما يدعي انه ظاهر في ذلك . فإن الضمير في قوله « أدخلتهما » يقتضي تعليق الحكم بكل واحدة منها .

نعم ، من روى « فإني أدخلتها وهما طاهرتين » قد يتمسك برواية هـــذا القائل ، من حيث ان قوله « أدخلتها » إذا اقتضى كل واحدة منها ، فقوله « وهما طاهرتان » ، حال من كل واحده منها . فيصير التقدير : أدخلت كل واحده في حال طهارتها . وذلك إنما يكون بكمال الطهاره .

وهذا الإستدلال بهذه الرواية من هذا الوجه قد لايتأتى في رواية من روى « أدخلتها طاهرتين » وعلى كل حال فليس الإستدلال بذلك القوي جداً ، لإحتمال الوجه الآخر في الروايتين معاً . اللهم إلا أن يضم الى هذا دليل يدل على أنه لاتحصل الطهاره لإحداهما الا بكمال الطهارة في جميع الأعضاء . فحينئذ يكون ذلك الدليل - مع هذا الحديث - مستنداً لقول القائلين بعدم الجواز . أعني ان يكون المجموع هو المستند . فيكون هذا الحديث على إشتراط طهارة كل واحدة منها ، ويكون ذلك الدليل دالا على أنها لاتطهر إلا بكمال الطهاره .

ويحصل من هذا المجموع حكم المسألة المذكورة في عدم الجواز .

وفي حديث حذيفة تصريح بجواز المسح عن حدث البول .

وفي حديث صفوان بن عسال - بالعين المهملة وتشديد السين - مايقتضي جوازه عن حدث الغائط ، وعن النوم أيضاً . ومنعه عن الجنابة .

باب الجنابـــة

الحديث الأول : عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طرق المدينة ، وهو جنب ، قال : فانخنست منه ، فذهبت فاغتسلت ثم جئت . فقال : أين كنت ياأبا هريره ؟ قال : كنت جنباً ، فكرهت أن أجالسك

وأنا على غير طهاره . فقال : سبحان الله ! إن المؤمن لاينجس » « الجنابة » دالة على معنى البعد . ومنه قوله تعالى ـ ٤ : ٣٦ (والجار الجنب) ـ وعن الشافعي أنه قال : إنما سمى « جنباً » من المخالطه . ومن كلام العرب : أجنب الرجل ، إذا خالط امرأته . قال بعضهم : وكان هذا ضد للمعنى الأول ، كأنه من القرب منها وهذا لايلزم . فإن مخالطتها مؤدية الى الجنابة التي معناها البعد ، على ماقدمناه . وقول أبي هريره « فأنخنست منه » الإنخناس : الإنقباض والرجوع ، وما قارب ذلك المعنى . يقال « خنس » لازماً ومتعدياً. فمن اللازم : ماجاء في الحديث في ذكر الشيطان« فإذا ذكر الله خنس » ومن المتعدي : ماجاء في الحديث «وخنس إبهامه» أي قبضها . وقيل : إنه يقال « أخنسه » في المتعدي ذكره صاحب مجمع البحرين وقد روى في هذه اللفظة « فانبجست منه » بالجيم ، من الإنبجاس ،وهو الاندفاع أي اندفعت عنه . ويؤيده : قوله في حديث آخر « فانسللت منه » وروي في هذه اللفظة أيضاً « فانبخست منه » من البخس ، وهو النقص . وقد استبعدت هذه الرواية . ووجهت ـ على بعدها ـ بأنه اعتقد نقصان نفسه بجنابته عن مجالسة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، او مصاحبته ، مع إعتقاده نجاسة نفسه .هذا أو معناه وقوله « كنت جنباً » أي كنت ذا جنابة . وهذه اللفظة تقع على الواحد ـ المذكر والمؤنث ـ والاثنين والجمع ، بلفظ واحد . قال الله تعالى في الجمع ٥ : ٦ (وإن كنتم جنباً فأطهروا) ، وقال بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم « إني كنت جنباً » وقد يقال : جنبان ، وجنبون ، فأجناب .

وقوله« فكرهت أن اجالسك وأنا على غير طهاره » يقتضي استحباب الطهاره في ملابسة الأمور العظيمة ، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما رد ذلك لأن الطهاره لم تزل ، بقوله « إن المؤمن لاينجس » لارداً لما دل عليه لفظ أبي هريره من إستحباب الطهارة لملابسته صلى الله عليه وسلم . وفي هذا نظر .

وقوله « سبحان الله » تعجب من إعتقاد أبي هريره والتنجس بالجنابة .وقوله « إن المؤمن لاينجس » يقال : نجس ، ينجس ـ بالفتح والضم ـ وقد استدل بالحديث على طهارة الميت من بني آدم . وهي مسأله مختلف فيها .

والحديث دل بمنطوقه على أن المؤمن لاينجس . فنهم من خص هذه الفضيلة بالمؤمن والمشهور التعميم . وبعض الظاهريه يرى أن المشرك في حال حياته أخذاً بظاهر قوله تعالى ٩ : ٢٨ (ياايها الذين آمنوا انما المشركون نجس) ويقال للشيء أنه « نجس » بمعنى أن عينه نجسه . ويقال فيــه : انه « نجس » بمعنى انه متنجس بإصابة النجاسة له . ويجب ان يحمل على المعنى الأول . وهو أن عينه لاتصير نجسه لأنه يمكن أن يتنجس بإصابة النجاسة . فلا ينفي ذلك .

وقد اختلف الفقهاء في أن الثوب إذا أصابته نجاسة : هل يكون نجساً ام لا؟ فنهم من ذهب الى انه نجس ، وأن اتصال النجس بالطاهر موجب لنجاسة الطاهر ومنهم من ذهب الى ان الثوب طاهر في نفسه ، وانما يمتنع استصحابه في الصلاة بمجاورة النجاسة .

فلهذا القائل أن يقول : دل الحديث على ان المؤمن لاينجس . ومقتضاه : أن بدنه لايتصف بالنجاسة . وهذا يدخل تحته حالة ملابسة النجاسة له ، فيكون طاهراً . واذا ثبت ذلك في البدن ثبت في الثوب . لأنه لاقائل بالفرق . او يقول: البدن اذا أصابته النجاسة من مواضع النزاع . وقد دل الحديث على انه غير نجس- وعلى ماقدمنــاه - من أن الواجب حمله على نجاسة العين - يحصــل الجواب عن هذا الكلام .

وقد يدعي أن قولنا « الشيء نجس » حقيقــة في نجاسة العين . فيبقى ظاهر الحديث دالا على ان عين المؤمن لاتنجس . فتخرج عنه حالة التنجس التي هي محل الخلاف .

الحديث الثاني : عن عائشة رضي الله عنها قالت « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة غسل يديه ، ثم توضأ وضوءه للصلاة ، ثم اغتسل ، ثم يخلل بيديه شعره . حتى إذا ظن انه قد أروى بشرته أفاض عليه الماء ثلاث مرات ثم غسل سائر جسده .

وكانت تقول : كنت اغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء

واحد ، نغترف منه جميعاً »

الكلام على حديث عائشة رضي الله عنها من وجوه :

أحدها : قولها « كان اذا اغتسل من الجنابة » يحتمل أن يكون من باب التعبير بالفعل عن إرادة الفعل ، كما في قوله تعالى (١٦ : ٩٨ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) ويحتمل ان يكون قولها « اغتسل » بمعنى شرع في الغسل :

فإنه يقال : فعل إذاشرع ، وفعل اذا فرغ فإذا حملنا « اغتسل » على «شرع» صح ذلك . لأنه يمكن أن يكون الشروع وقتاً للبداءة بغسل اليدين وهذا بخلاف قوله تعالى (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) فإنه لايمكن أن يكون وقت الشروع في القراءة وقتاً للأستعاذة .

الوجه الثاني : يقال « كان يفعل كذا » بمعنى أنه تكرر منه فعله . وكان عادته ، كما يقال : كان فلان يقري الضيف . و« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير » وقد تستعمل « كان » لإفادة مجرد الفعل ، ووقوع الفعل دون الدلالة على التكرار . والأول اكثر في الاستعمال . وعليه ينبغي حمل الحديث ، وقول عائشة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل »

الوجه الثالث : قد تطلق « الجنابة » على المعنى الحكمي الذي ينشأ عن التقاء الختانين او الإنزال . وقولها « من الجنابة » في « من » معنى السببية ،مجازاً عن ابتداء الغاية ، من حيث ان السبب مصدر للمسبب ومنشأ له .

الوجه الرابع : قولها « غسل يديه » هذا الغسل قبل إدخال اليدين الإناء .وقد تبين ذلك مصرحاً به في رواية سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة.

الوجه الخامس : قولها « وتوضأ وضوءه للصلاة » يقتضي استحباب تقديم الغسل لأعضاء الوضوء في ابتداء الغسل . ولاشك في ذلك نعم يقع البحث في ان هذا الغسل لأعضاء الوضوء : هل هو وضوء حقيقة ، فيكتفي به عن غسل هذه الأعضاء للجنابة ؟ فإن موجب الطهارتين بالنسبة الى هذه الأعضاء واحد . اويقال

إن غسل هذه الاعضاء إنما هو عن الجنابة وإنما قدمت على بقية الجسد تكريماً لها وتشريفاً ، ويسقط غسلها عن الوضوء باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى .

فقد يقول قائل : قولها « وضوءه للصلاة » مصدر مشبه به ، تقديره : وضوءاً مثل وضوئه للصلاة . فيلزم من ذلك أن تكون هذه الأعضاء المغسولة مغسولة عن الجنابة . لأنها لو كانت مغسولة عن الوضوء حقيقة لكان قد توضأ عين الوضوء للصلاة ، فلا يصح التشبيه . لأنه يقتضي تغاير المشبه والمشبه به . فإذا جعلناها مغسولة للجنابة صح التغاير ، وكان التشبيه في الصورة الظاهرة وجوابه - بعد تسليم كونه مصدراً مشبهاً به - من وجهين . أحدهما : ان يكون شبه الوضوء الواقع في ابتداء غسل الجنابة بالوضوء للصلاة في غير غسل الجنابة . والوضوء - بقيد كونه في غسل الجنابة - مغاير للوضوء بقيد كونه خارجاً عن غسل الجنابة . فيحصل التغاير الذي يقتضي صحة التشبيه ، ولا يلزم منه عدم كونه وضوءاً للصلاة حقيقة .

الثاني : لما كان وضوء الصلاة له صورة معنوية ذهنية ، شبه هذا الفرد الذي وقع في الخارج بذلك المعلوم في الذهن . كأنه يقال . اوقع في الخارج مايطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة .

الوجه السادس : قولها « ثم يخلل بيديه شعره » التخليل ههنا إدخال الأصابع فيما بين أجزاء الشعر . ورأيت في كلام بعضهم إشارة الى ان « التخليل » هل يكون بنقل الماء ، او بإدخال الاصابع مبلولة بغير نقل الماء ؟ واشار الى ترجيح نقل الماء لما وقع في بعض الروايات الصحيحة في كتاب مسلم « ثم يأخذ الماء ، فيدخل أصابعه في اصول الشعر » فقال هذا القائل : نقل الماء لتخليل الشعر هو رد على من يقول: يخلل بأصابعه مبلولة بغير نقل الماء . قال : وذكر النسائي في السنن مايبين هذا، فقال « باب تخليل الجنب رأسه » وادخل حديث عائشة رضي الله عنها فيه ، فقالت فيه « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب رأسه ، ثم يحثي عليه ثلاثاً » قال : فهذا بين في التخليل بالماء انتهى كلامه .

وفي الحديث : دليل على ان « التخليل » يكون بمجموع الأصابع العشر لا بالخمس .

الوجه السابع : قولها « حتى اذا ظن » . يمكن ان يكون « الظن » ههنا بمعنى العلم . ويمكن أن يكون ههنا على ظاهره ، من رجحان أحد الطرفين مع إحتمال الآخر ولولا قولها بعد ذلك « أفاض عليه الماء ثلاث مرات » لترجح أن يكون بمعنى العلم . فإنه حينئذ يكون مكتفى به ، اي بري البشرة . وإذا كان مكتفى به في الغسل ترجح اليقين ، لتيسر الوصول اليه في الخروج عن الواجب.على انه قديكتفى بالظن في هذا الباب ، فيجوز حمله على ظاهرة مطلقاً .

وقولها « اروى » مأخوذ من الري ، الذي هو خلاف العطش . وهو مجازفي إبتلال الشعر بالماء . يقال : رويت من الماء ـ بالكسر ـ أروي ريا وريا ، وروى وارويته أنا فروى .

وقولها « بشرته » البشرة : ظاهرجلد الانسان . والمرادبإرواء البشرةإيصال الماء الى جميع الجلد . ولايصل الى جميع جلده الا وقد ابتلت اصول الشعر ، او كله وقولها « أفاض الماء » : إفاضةالماء على الشيء إفراغه عليه . يقال : فاض الماء: اذا جرى . وفاض الدمع : اذا سال .

وقولها « على سائر جسده » أي بقيته . فإنها ذكرت الرأس اولا . والأصل في « سائر » ان يستعمل بمعنى البقية . وقالوا : هو مأخوذ من السؤر . قال الشنفرى

اذا احتملوا رأسي ، وفي الرأس اكثري   وغودر عند الملتقى ثم سائري

اي بقيتي . وقد انكر في اوهام الخواص جعلها بمعنى الجميع . وفي كتاب الصحاح مايقتضي تجويزه .

الوجه الثامن : في الحديث دليل على جواز أغتسال المرأةوالرجل من إناء واحد . وقد اخذ منه جواز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة . فإنهما اذا اعتقبا اغتراف الماء كان اغتراف الرجل في بعض الاغترافات متأخراً عن اغتراف المرأة فيكون تطهراً بفضلها .

ولايقال : إن قولها « نغترف منه جميعاً » يقتضي المساواة في وقت الإغتراف لانا نقول : هذا اللفظ يصح اطلاقه - اعني « نغترف منه جميعاً » - على ما اذا تعاقبا الاغتراف . ولايدل على اغترافها في وقت واحد .

وللمخالف ان يقول : أحمله على شروعهما جميعاً ، فإن اللفظ محتمل له ، وليس فيه عموم . فإذا قات به من وجه اكتفى بذلك . والله اعلم .

باب التيمم

الحديث الأول

عن عمار بن ياسر رضي الله عنهما قال : - « بعثني النبي صلى الله عليه وسلم في حاجة فأجنبت فلم اجد الماء ، فتمرغت في الصعيد ، كما تمرغ الدابة . ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فذكرت ذلك له . فقال : إنما كان يكفيك ان تقول بيديك هكذا - ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة ، ثم مسح الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه » .

« عمار بن ياسر » بن عامر بن مالك بن كنانه ، ابو اليقظان العنسي - بنون بعد المهملة - أحد السابقين من المهاجرين . وممن عذب في ذات الله تعالى . قتل - بلا خلاف - بصفين مع علي رضي الله عنهما ، سنة سبع وثلاثين .

والكلام على هذا الحديث من وجوه : -

أحدهما : يقال أجنب الرجل ، وجنب بالضم . وجنب بالفتح ، وقد مر .

الثاني : قوله « فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة » كأنه استعمال اقياس لابد فيه من تقدم العلم بمشروعية التيمم . وكأنه لما رأى ان الوضوء خاص ببعض الأعضاء وكان بدله - وهو التيمم - خاصاً ، وجب ان يكون بدل الغسل الذي يعم جميع البدن عاماً لجميع البدن .

قال ابو محمد بن حزم الظاهري : في هذا الحديث إبطال القياس . لأن عماراً قدر

ان المسكوت عنه من التيمم للجنابة حكمه حكم الغسل للجنابة ، إذ هو بدل منه . فأبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ، وأعلمه أن لكل شيء حكمه المنصوص عليه فقط والجواب عما قال : أن الحديث دل على بطلان هذا القياس الخاص ، ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام . والقايسون لايعتقدون صحة كل قياس . ثم في هذا القياس شيء آخر ، وهو أن الأصل - الذي هو الوضوء - قد الغى فيه مساواة البدل له . فإن التيمم لايعم جميع أعضاء الوضوء . فصار مساواة البدل للاصل ملغى في محل النص . وذلك لايقتضي المساواة في الفرع .

بل لقائل ان يقول : قد يكون الحديث دليلا على صحة أصل القياس . فإن قوله صلى الله عليه وسلم « إنما كان يكفيك كذا وكذا » يدل على انه لو كان فعله لكفاه . وذلك دليل على صحة قولنا : لو كان فعله لكان مصيباً ، ولو كان فعله لكان قايساً للتيمم للجنابة على التيمم للوضوء ، على تقدير ان يكون « اللمس » المذكور في الآية ليس هو الجماع .

لأنه لو كان عند عمار هو الجماع لكان حكم التيمم مبيناً في الآية ، فلم يكن يحتاج الى ان يتمرغ . فإذن فعله ذلك يتضمن اعتقاد كونه ليس عاملا بالنص ، بل بالقياس وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه كان يكفيه التيمم على الصورة المذكوره مع ما بينا من كونه لو فعل ذلك لفعله بالقياس عنده ، لا بالنص .

الثالث : قوله « أن تقول بيديك هكذا » استعمال القول في معنى الفعل ، وقد قالوا : إن العرب استعملت القول في كل فعل .

الرابع : قوله « ثم ضرب الارض بيديه ضربة واحدة » دليل لمن قال بالإكتفاء بضربة واحدة للوجه واليدين . واليه يرجع حقيقة مذهب مالك . فإنه قال يعيد في الوقت اذا فعل ذلك . وإلا أنه لايقاوم هذا الحديث في الصحة ، ولا يعارض مثله بمثله .

الخامس : قوله « ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه » قدم في اللفظ « مسح اليدين » على « مسح الوجه » لكن بحرف الواو ، وهي لاتقتضي

الترتيب . هذا في هذه الرواية ، وفي غيرها « ثم مسح بوجهه » بلفظه « ثم » وهي تقتضي الترتيب . فاستدل بذلك على أن ترتيب اليدين على الوجه ليس بواجب في التيمم ، فأخذ منه ان الترتيب في الوضوء ليس بواجب . لأنه اذا ثبت ذلك في التيمم ثبت في الوضوء اذ لاقائل بالفرق .

السادس : قوله « وظاهر الكفين » يقتضي الاكتفاء بمسح الكفين في التيمم وهو مذهب احمد . ومذهب الشافعي وأبي حنيفة أن التيمم الى المرفقين ، وفي حديث أبي الجهيم « أن النبي صلى الله عليه وسلم تيمم على الجدار ، فمسح بوجهه ويديه » فتنازعوا في أن مطلق لفظ « اليد » هل يدل على الكفين ، او على الذراعين او على جملة العضو الى الابط ؟ فأدعى قوم انه يحمل على « الكفين » عند الإطلاق كما في قوله عز وجل (٥ : ٣٨ فاقطعوا أيديهما) وقد ورد في بعض روايات حديث أبي الجهيم « انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه وذراعيه » والذي في الصحيح « ويديه » .

الحديث الثاني

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر . وجعلت لي الأرض مسجداً وطهورا ، فأيما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل وأحلت لي المغانم ، ولم تحل لأحد قبلي . وأعطيت الشفاعة . وكان النبي يبعث الى قومه خاصة ، وبعثت الى الناس عامة »

« جابر » هو ابن عبدالله بن عمرو بن حرام ـ بفتح الحاء المهملة ، وبعدها راء مهملة ـ الأنصاري السلمي ـ بفتح السين واللام ـ منسوب الى بني سلمة ـ بكسر اللام ـ يكنى أبا عبدالله . توفى سنة احدى وستين من الهجرة ، وهو ابن احدى وتسعين والكلام على حديثه من وجوه :

الأول : قوله صلى الله عليه وسلم « اعطيت خمساً » تعديد للفضائل التي خص بها ، دون سائر الأنبياء عليهم السلام . وظاهره يقتضي أن كل واحدة من هذه

الخمس لم تكن لأحدقبله . ولايعترض على هذا بأن نوحاً عليه السلام - بعدخروجه من الفلك - كان مبعوثاً الى أهل الأرض ، لأنه لم يبق الا من كان مؤمناً معه ، وقد كان مرسلا اليهم . لأن هذا العموم في الرسالة لم يكن في أصل البعثة، وانما وقع لأجل الحادث الذي حدث ، وهو اقصار الناس في الموجودين لهلاك سائر الناس وأما نبينا صلى الله عليه وسلم : فعموم رسالته من أصل بعثته .

وايضاً فعموم الرسالة يوجب قبولها عموماً في الأصل والفروع . واما التوحيد وتمحيض العبادة لله عز وجل فيجوز أن يكون عاماً في حق بعض الأنبياء ، وان كان التزام فروع شرعه ليس عاماً ، فإن من الانبياء المتقدمين عليهم السلام من قاتل غير قومه على الشرك وعبادة غير الله تعالى . فلو لم يكن التوحيد لازماً لهم بشرعه او شرع غيره لم يقاتلوا ، ولم يقتلوا ، الا على طريقة المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويجوز ان تكون الدعوة الى التوحيد عامة ، لكن على السنة أنبياء متعددة . فثبت التكليف به لسائر الخلق ، وان لم تعم الدعوة به بالنسبة الى نبي واحد .

الثاني : قوله صلى الله عليه وسلم « نصرت بالرعب » الرعب هو الوجل والخوف لتوقع نزول محظور .

والخصوصية التي يقتضيها لفظ الحديث مقيدة بهذا القدر من الزمان . ويفهم منه أمران . أحدهما : أنه لاينفي وجود الرعب من غيره في أقل من هذه المسافة . والثاني : انه لم يوجد لغيره في أكثر منها . فإنه مذكور في سياق الفضائل والخصائص . ويناسبه أن نذكر الغاية فيه . وأيضاً فإنه لو وجد لغيره في أكثر من هذه المسافة لحصل الاشتراك في الرعب في هذه المسافة وذلك ينفي الخصوصية بها .

الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم « جعلت لي الارض مسجداً » المسجد : موضع السجود في الاصل . ثم يطلق في العرف على المكان المبني للصلاة التي السجود منها . وعلى هذا فيمكن أن يحمل « المسجد » ههنا على الوضع اللغوي ،

أي جعلت لي الارض كلها مسجدا ، أعني موضع السجود ، اي لا يختص السجود منها بموضع دون غيره . ويمكن أن تجعل مجازاً عن المكان المبني للصلاة ، لانه لما جازت الصلاة في جميعها كانت كالمسجد في ذلك . فإطلاق اسمه عليها من مجاز التشبيه . والذي يقرب هذا التأويل أن الظاهر انه انما اريدانها مواضع للصلاة بجملتها ، لا للسجود فقط منها . لأنه لم ينقل أن الامم الماضية كانت تخص السجود وحده بموضع دون موضع .

الرابع قوله صلى الله عليه وسلم « طهوراً » استدل به على امور .

أحدها : أن الطهور هو المطهر لغيره . ووجه الدليل : أنه صلى الله عليه وسلم ذكر خصوصيته بكونها طهوراً ، اي مطهراً . ولو كان « الطهور » هو الطاهر لم تثبت الخصوصية . فإن طهارة الأرض عامة في حق كل الأمم .

الأمر الثاني : استدل به من جوز التيمم بجميع اجزاء الأرض ، لعموم قوله « وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » والذين خصوا التيمم بالتراب استدلوا بما جاء في الحديث الآخر « جعلت تربتها لنا طهوراً » وهذا خاص ينبغي ان يحمل عليه العام ، وتختص الطهورية بالتراب .

واعترض على هذا بوجوه . منها : منع كون التربة مرادفة للتراب . وادعى ان تربة كل مكان ما فيه من تراب او غيره مما يقاربه .

ومنها : أنه مفهوم لقب ، أعني تعليق الحكم بالتربة ، ومفهوم اللقب ضعيف عند أرباب الأصول . وقالوا : لم يقل به إلا الدقاق .

ويمكن ان يجاب عن هذا بأن في الحديث قرينة زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة وهو الافتراق في اللفظ بين جعلها مسجداً ، وجعل تربتها طهوراً على ما في ذلك الحديث . وهذا الإفتراق في هذا السياق قد يدل على الإختراق في الحكم ، إلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً ، كما في الحديث الذي ذكره المصنف .

ومنها : ان الحديث المذكور الذي خصت فيه « التربة » بالطهورية لو سلم أن مفهومه معمول به لكان الحديث الآخر بمنطوقه يدل على طهورية بقية أجزاء

الأرض ، أعني قوله صلى الله عليه وسلم « مسجداً وطهوراً » فإذا تعارض في غير التراب دلالة المفهوم الذي يقتضي عدم طهوريته ، ودلالة المنطوق الذي يقتضي طهوريته ، فالمنطوق مقدم على المفهوم . وقد قالوا : إن المفهوم يخصص العموم ، فتمتنع هذه الأولوية ، اذا سلم المفهوم ههنا . وقد اشار بعضهم الى خلاف هذه القاعدة ، اعني تخصيص العموم بالمفهوم . ثم عليك - بعد هذا كله - بالنظر في معنى ما اسلفناه من حاجة التخصيص الى التعارض بينه وبين العموم في محله .

الأمر الثالث : أخذ منه بعض المالكية أن لفظة « طهور » تستعمل لا بالنسبة الى الحدث ، ولا الخبث . وقال : إن « الصعيد » قد يسمى طهوراً . وليس عن حدث ، ولا عن خبث . لأن التيمم لا يرفع الحدث . هذا او معناه . وجعل ذلك جواباً عن استدلال الشافعية على نجاسة فم الكلب . لقوله صلى الله عليه وسلم «طهور إناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب : أن يغسله سبعاً » فقالوا « طهور » يستعمل إما عن حدث او خبث ولا حدث على الإناء . فيتعين ان يكون عن خبث .

فمنع هذا المجيب المالكي الحصر ، وقال : إن لفظة « طهور » تستعمل في إباحة الاستعمال كما في التراب . اذ لا يرفع الحدث كما قلنا . فيكون قوله « طهور إناء أحدكم » مستعملا في إباحة استعماله ، أعني الإناء ، كما في التيمم .

وفي هذا عندي نظر . فإن التيمم - وإن قلنا : انه لا يرفع الحدث - لكنه عن حدث اي الموجب لفعله حدث . وفرق بين قولنا « إنه عن حدث » وبين قولنا « إنه لا يرفع الحدث » وربما تقدم هذا او بعضه .

الخامس : قوله صلى الله عليه وسلم « فأيما رجل من امتي ادركته الصلاة فليصل » مما استدل به على عموم التيمم بأجزاء الأرض . لأن قوله صلى الله عليه وسلم « ايما رجل » صيغة عموم ، فيدخل تحته من لم يجد تراباً ، ووجد غيره من أجزاء الارض . ومن خص التيمم بالتراب يحتاج ان يقيم دليلا يخص به هذا العموم او يقول : دل الحديث على انه يصلي وانا اقول بذلك . فمن لم يجد ماء ولا تراباً صلى

على حسب حاله ، فأقول بموجب الحديث . الا انـــه قد جاء في روايــة الحربي « فعنده طهوره ومسجده » والحديث إذا اجتمعت طرقه فسر بعضها بعضاً .

السادس : قوله صلى الله عليه وسلم «واحلت لي الغنائم» يحتمل ان يراد به جواز ان يتصرف فيهـــا كيف يشاء ، ويقسمها كما اراد ، كما في قوله عز وجل (٨ : ١ يسئلونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول) ويحتمل أن يراد به لم يحل منها شيء لغيره وأمته . وفي بعض الأحاديث مايشعر ظاهره بذلك . ويحتمل أن يراد بالغنائم بعضها . وفي بعض الأحاديث « وأحل لنا الخمس » أو كما قال . أخرجه ابن حبان ـ بكسر الحاء وبعدها باء موحده ـ في صحيحه .

السابع : قوله صلى الله عليه وسلم « واعطيت الشفاعة » قد ترد الألف واللام للعهد ، كما في قوله تعالى (٧٣ : ١٦ فعصى فرعون الرسول) وترد للعموم . نحو قوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون تتكافأ دماؤهم » وترد لتعريف الحقيقة كقولهم الرجل خير من المرأة ، والفرس خير من الحمار . وقـــد ورد في الحديث الصحيح استعمال الألف واللام في تعريف الحقيقة ، وهو قول عبدالله بن أبي أوفى « غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد » .

واذا ثبت هذا فنقول : الأقرب انها في قوله صلى الله عليه وسلم «واعطيت الشفاعة » للعهد . وهو مابينه صلى الله عليه وسلم من شفاعته العظمى . وهي شفاعته في إراحة الناس من طول القيام بتعجيل حسابهم . وهي شفاعة مختصة به صلى الله عليه وسلم . ولاخلاف فيها . ولاينكرها المعتزلة . والشفاعات الآخروية خمس . إحداها : هذه ،وقد ذكرنا إختصاص الرسول بها . وعدم الخلاف فيها .وثانيتها: الشفاعة في ادخال قوم الجنة من دون حساب . وهذه قد وردت أيضاً لنبينا صلى الله عليه وسلم . ولا اعلم الإختصاص فيها ، ولاعدم الإختصاص . وثالثتها ، قوم قد استوجبوا النار ، فيشفع في عدم دخولهم لها . وهذه ايضاً قدتكون غير مختصة ورابعتها : قوم دخلوا النار ، فيشفع في خروجهم منها . وهذه قد ثبت فيها عدم

الأختصاص لما صح في الحديث من شفاعة الأنبياء والملائكة وقد ورد أيضاً « الأخوان من المؤمنين يشفعون » . وخامستها : الشفاعة بعد دخول الجنة في زيادة الدرجات لأهلها . وهذه أيضاً لاتنكرها المعتزلة .

فتلخص من هذا أن من الشفاعة ماعلم الإختصاص به ، ومنها ماعلم عدم الاختصاص به ومنها : مايحتمل الأمرين . فلا تكون الالف واللام للعموم . فإن كان النبي صلى الله عليه وسلم قد تقدم منه إعلام الصحابة بالشفاعة الكبرى المختص هو بها ، التي صدرنا بها الاقسام الخمسة ، فلتكن الألف واللام للعهد . وإن كان لم يتقدم ذلك على هذا الحديث ، فلتجعل الألف واللام لتعريف الحقيقة وتنزل على تلك الشفاعة . لأنه كالمطلق حينئذ . فيكفي تنزيله على فرد وليس لك ان تقول لاحاجة الى هذا التكلف ، اذ ليس في الحديث الا قوله « واعطيت الشفاعة » وكل هذه الأقسام التي ذكرتها قد اعطيها صلى الله عليه وسلم .فليحمل اللفظ على العموم.

لأنا نقول : هذه الخصلة مذكورة في الخمس التي اختص بها صلى الله عليه وسلم . فلفظها ـ وإن كان مطلقاً ـ الا ان ماسبق في صدر الكلام يدل على الخصوصية وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لم يعطهن أحد قبلي » وأما قوله « وكان النبي يبعث الى قومه » فقد تقدم الكلام عليه في صدر الحديث . والله اعلم .

الباب الخامس

الصّلاة

الفصل الأول

المواقيت

عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر بالهاجرة ، والعصروالشمس نقية والمغرب اذاوجبت ،والعشاء احياناًواحياناً إذا رآهم اجتمعوا عجل ، واذا رآهم أبطئوا أخر ، والصبح كان النبي صلى الله عليه وسلم يصليها بغلس » .

الهاجرة : هي شدة الحر بعد الزوال

الحديث يدل على الفضيلة في أوقات هذه الصلوات . فأما الظهر : فقوله « يصلي الظهر بالهاجرة » يدل على تقديمها في أول الوقت ، فإنه قد قيل في الهاجرة والهجير : إنهما شدة الحر وقوته . ويعارضه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الآخر « إذا اشتد الحر فأبردوا » ويمكن الجمع بينهما بأن يكون أطلق اسم « الهاجرة » على الوقت الذي بعد الزوال ،طلقاً . فإنه قد يكون فيه الهاجرة في وقت ، فيطلق على الوقت ،طلقاً بطريق الملازمة ، وإن لم يكن وقت الصلاة في حر شديد ، وفيه بعد . وقد يقرب بما نقل عن صاحب العين أن الهجير والهاجرة نصف النهار . فإذا اخذ بظاهر هذا الكلام كان ،طلقاً على الوقت .وفيه وجه آخر : وهو أن الفقهاء اختلفوا في ان الإبراد رخصة او سنة . ولأصحاب الشافعي وجهان في ذلك فإن قلنا : إنه رخصة ، فيكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أبردوا » أمر اباحة ويكون تعجيله لها في الهاجرة آخذاً بالأشق والأولى ، او يقول من يرى أن الإبراد

سنة : إن التهجير لبيان الجواز . وفي هذا بعد . لأن قوله « كان » يشعر بالكثرة والملازمة عرفاً . وقوله « والعصر والشمس نقية » يدل على تعجيلها أيضاً خلافاً لمن قال : ان اول وقتها مابعد القامتين .

وقوله « والمغرب إذا وجبت » أي الشمس . الوجوب: السقوط . ويستدل به على ان سقوط قرصها يدخل به الوقت . والأماكن تختلف ، فما كان منها فيه حائل بين الرائي وبين قرص الشمس لم يكتف بغيبوبة القرص عن الأعين ، ويستدل على غروبها بطلوع الليل من المشرق . قال صلى الله عليه وسلم « إذا غربت الشمس من ههنا ، وطلع الليل من ههنا ، فقد افطر الصائم » أو كما قال . فإن لم يكن ثم حائل فقد قال بعض أصحاب مالك : إن الوقت يدخل بغيبوبة الشمس وإشعاعها المستولى عليها . وقد استمر العمل بصلاة المغرب عقيب الغروب . وأخذ منه ان وقتها واحد . والصحيح عندي أن الوقت مستمر الى غيبوبة الشفق .

وأما العشاء : فاختلف الفقهاء فيها . فقال قوم : تقديمها أفضل. وهو ظاهر مذهب الشافعي . وقال قوم : تأخيرها افضل ، لأحاديث سترد في الكتاب . وقال قوم : إن اجتمعت الجماعة فالتقديم أفضل ، وإن تأخرت فالتأخير افضل . وهو قول عند المالكية ، ومستندهم هذا الحديث . وقال قوم : إنه يختلف باختلاف الأوقات ، ففي الشتاء وفي رمضان تؤخر ، وفي غيرهما تقدم . وإنما أخرت في الشتاء لطول الليل ، وكراهة الحديث بعدها .

وهذا الحديث يتعلق بمسألة تكلموا فيها ، وهو أن صلاة الجماعة أفضل من الصلاة في اول الوقت ، او بالعكس ؟ حتى انه إذا تعارض في حق شخص أمران: أحدهما ان يقدم الصلاة في اول الوقت متفرداً ، او يؤخر الصلاة في الجماعة ، ايهما افضل ؟ والأقرب عندي ان التأخير لصلاة الجماعة افضل . وهذا الحديث يدل عليه ، لقوله « وإذا أبطئوا أخر » فأخر لأجل الجماعة مع إمكان التقديم ، ولأن التشديد في ترك الجماعة والترغيب في فعلها موجود في الاحاديث الصحيحة وفضيلة

الصلاة فى اول الوقت وردت على جهة الترغيب في الفضيلة ، وأما جانب التشديد في التأخير عن اول الوقت فلم يرد كما فى صلاة الجماعة . وهذا دليل على الرجحان لصلاة الجماعة .

نعم إذا صح لفظ يدل دلالة ظاهرة على ان الصلاة في اول وقتها أفضل الاعمال كان متمسكاً لمن يرى خلاف هذا المذهب . وقد قدمنا فى الحديث الماضي أنه ليس فيه دليل على الصلاة فى اول الوقت ، فإن قوله « على وقتها » لا يشعر بذلك والحديث الذي فيه « الصلاة لوقتها » ليس فيه دلالة قوية الظهور فى اول الوقت وقد تقدم تفسير « الغلس » وان الحديث دليل على ان التغليس بالصبح أفضل والحديث المعارض له ـ وهو قوله « اسفروا بالفجر ، فإنه أعظم للاجر » ـ قيل فيه : ان المراد بالاسفار تبين طلوع الفجر ووضوحه للرائي يقيناً .

وفى هذا التأويل نظر . فإنه قبل التبين والتيقن فى حالة الشك لاتجوز الصلاة فلا اجر فيها . والحديث يقتضى بلفظة « أفعل » فيه أن ثم اجرين ، أحدهما اكمل من الآخر . فإن صيغة « افعل » تقتضي المشاركة فى الأصل ، مع الرجحان لأحد الطرفين حقيقة . وقد ترد من غير اشتراك فى الأصل قليلا على وجه المجاز فيمكن ان يحمل عليه . ويرجح ، وإن كان تأويلا بالعمل من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من الخلفاء .

الفصل الثاني

فضل الجماعة ووجوبها

الحديث الأول :

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة »

الكلام عليه من وجوه :

احدها : استدل به على صحة صلاة الفذ ، وان الجماعة ليست بشرط . ووجه الدليل منه ان لفظة « افعل » تقتضي وجود الاشتراك فى الاصل مع التفاضل فى احد الجانبين . وذلك يقتضي وجود فضيلة فى صلاة الفذ . وما لايصح فلا فضيلة فيه . ولايقال : إنه قد وردت صيغة « افعل » من غير اشتراك فى الاصل ، لأن هـذا انما يكون عند الاطلاق ، واما التفاضل بزيادة عدد فيقتضي بياناً ، ولابد ان يكون ثمة جزء معدود يزيد عليه اجزاء أخر . كما اذا قلنا : هذا العدد يزيد على ذلك بكذا وكذا من الآحاد ، فلابد من وجود اصل العدد ، وجزء معلوم فى الآخر ، ومثل هـذا ـ ولعله أظهر منه ـ ماجاء فى الرواية الاخرى « تزيد على صلاته وحده او تضاعف » فإن ذلك يقتضي ثبوت شيء يزاد عليه ، وعدد يضاعف . نعم يمكن من قال بأن صلاة الفذ من غير عذر لاتصح ـ وهو داود على مانقل عنه ـ أن يقول : التفاضل يقع بين صلاة المعذور فذاً والصلاة فى جماعة . وليس يلزم إذا وجدنا

محملاً صحيحاً للحديث اكثر من ذلك . ويجاب عن هذا بأن « الفذ » معرف بالألف واللام . فإذا قلنا بالعموم دل ذلك على فضيلة صلاة الجماعـة على صلاة كل فذ فيدخل تحته الفذ المصلي من غير عذر .

الثاني : قد ورد في هذا الحديث للتفضيل « بسبع وعشرين درجة » وفي غيره التفضيل « بخمس وعشرين جزءاً » ، فقيل في طريق الجمـع : إن الدرجة اقل من الجزء ، فتكون الخمس والعشرون جزءاً سبعاً وعشرين درجة ، وقيـل : بل هي تختلف بإختلاف الجماعات ، واوصاف الصلاة . فما كثرت فضيلته عظم اجره . وقيل : يحتمل ان يختلف بإختلاف الصلوات . فما عظم فضله منهـا عظم أجره ومانقص عن غيره نقص اجره . ثم قيل بعد ذلك : الزيادة للصبح والعصر . وقيل: للصبح والعشاء . وقيل : يحتمل ان يختلف بإختلاف الاماكن كالمسجد مع غيره.

الثالث : قد وقع بحث في ان هذه « الدرجات » هل هي بمعنى الصلوات ؟ فتكون صلاة الجماعة بمثابة خمس وعشرين صلاة ، او سبع وعشرين ، او يقال : ان لفظ « الدرجة » و « الجزء » لايلزم منهما ان يكون بمقدار الصلاة ؟ والاول هو الظاهر لأنه ورد مبيناً في بعض الروايات ، وكذلك لفظة « تضاعف » مشعرة بذلك.

الرابـع : استدل به بعضهم على تساوي الجماعات في الفضل . وهو ظاهر مذهب مالك . قيل : وجه الاستدلال به : انه لامدخل للقياس في الفضائل وتقريره أن الحديث اذا دل على الفضل بمقدار معين ، مـع امتناع القياس ، اقتضى ذلك الاستواء في العدد المخصوص . ولو قرر هذا بأن يقال : دل الحديث على فضيلة صلاة الجماعة بالعدد المعين ، فتدخل تحته كل جماعة ، ومن جملتها : الجماعة الكبرى والجماعة الصغرى - والتقدير فيهما واحد بمقتضى العموم - كان له وجه .

ومذهب الشافعي : زيادة الفضيلة بزيادة الجماعة وفيه حديث مصرح بذلك ذكره ابو داود « صلاة الرجل مع الرجل أفضل من صلاته وحده . وصلاته مع الرجلين افضل من صلاته مع الرجل » الحديث فإن صح من غير علة فهو معتمد.

الحديث الثاني :

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في الجماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه خمساً وعشرين ضعفاً وذلك : أنه اذا توضأ فأحسن الوضوء ، ثم خرج الى المسجد لايخرجه الا الصلاة لم يخط خطوة إلا رفعت له بها درجة وحط عنه بها خطيئة . فإذا صلى لم تزل الملائكة تصلي عليه ، مادام في مصلاه : اللهم صل عليه ، اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، ولايزال في صلاة ماانتظر الصلاة » .

الكلام عليه من وجوه :

احدها : أن لقائل ان يقول : هذا الثواب المقدر لايحصل بمجرد صلاة الجماعة في البيت . وذلك بناء على ثلاث قواعد .

الأولى : ان اللفظ - اعني قوله « وذلك » - انه يقتضي تعليل الحكم السابق. وهذا ظاهر ، لأن التقدير : وذلك لأنه ، وهو مقتضى للتعليل . وسياق هذا اللفظ في نظائر هذا اللفظ يقتضي ذلك .

الثانية : ان محل الحكم لابد ان تكون علته موجوده فيه . وهذا ايضاً متفق عليه . وهو ظاهر ايضاً . لأن العلة لو لم تكن موجودة في محل الحكم لكانت اجنبية عنه فلا يحصل التعليل بها .

الثالثة : ان ماترتب على مجموع لم يلزم حصوله في بعض ذلك المجموع الا اذا دل الدليل على الغاءبعض ذلك المجموع ، وعدم اعتباره . فيكون وجوده كعدمه ويبقى ماعداه معتبراً . ولايلزم ان يترتب الحكم على بعضه .

فإذا تقررت هذه القواعد ، فاللفظ يقتضي ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بمضاعفة صلاة الرجل بالجماعة على صلاته في بيته وسوقه بهذا القدر المعين . وعلل ذلك بإجتماع امور . منها الوضوء في البيت ، والاحسان فيه ، والمشي الى الصلاة لرفع الدرجات . وصلاة الملائكة عليه مادام في مصلاه واذا علل هذا الحكم . بإجتماع هذه الامور ، فلابد ان يكون المعتبر من هذه الامور موجوداً في محل الحكم

واذا كان موجوداً فكل ماامكن ان يكون معتبراً منها ، فالأصل : ـ ان لايترتب الحكم بدونه . فمن صلى في بيته في جماعة لم يحصل في صلاته بعض هذا المجموع ، وهو المشي الذي به ترفع له الدرجات وتحط عنه الخطيئات . فمقتضى القياس : ان لايحصل هذا القدر من المضاعفه له لان هذا الوصف ـ اعني المشي الى المسجد، مع كونه رافعاً للدرجات ، حاطاً للخطيئات ـ لايمكن الغاؤه . وهذا مقتضى القياس في اللفظ الا ان الحديث الآخر ـ وهو الذي يقتضي ترتيب هذا الحكم على مطلق صلاة الجماعة ـ يقتضي خلاف ماقلناه ، وهو حصول هذا المقدار من الثواب لمن صلى جماعة في بيته . فيتصدى النظر في مدلول كل واحد من الحديثين بالنسبة الى العموم والخصوص . وروى عن احمد رحمه الله رواية انه ليس يتأدى الغرض في الجماعة بإقامتها في البيوت ، او معنى ذلك . ولعل هذا نظراً الى ماذكرناه .

البحث الثاني : ـ هذا الذي ذكرناه امر يرجع الى المفاضله بين صلاة الجماعة في المساجد والإنفراد وهل يحصل للمصلي في البيوت جماعة هذا المقدار من المضاعفه ام لا ؟ والذي يظهر من إطلاقهم حصوله ولست اعني انه لاتفضل صلاة الجماعة في البيت على الانفراد فيه فإن ذلك لاشك فيه . انما النظر في انه هل يتفاضل بهذا القدر المخصوص ام لا ؟ . ولايلزم من عدم حصول هذا القدر المخصوص من الفضيلة عدم حصول مطلق الفضيلة . وإنما تردد اصحاب الشافعي في ان اقامة الجماعة في غير المساجد هل يتأدى بها المطلوب ؟ فمن بعضهم انه لا يكفى اقامة الجماعة في البيوت اقامة الفرض ، اعني اذا قلنا : ـ ان صلاة الجماعة فرض على الكفايه .وقال بعضهم : يكفي اذا اشتهر ، اي كما اذا صلى الجماعة في السوق مثلا . والأول عندي أصح . لأن اصل المشروعيه انما كان في جماعة المساجد . هذا وصف معتبر لايتأتى الغاؤه وليست هذه المسألة هي التي صدرنا بها هذا البحث أولا . لان هذه نظر في ان إقامة الشعار هل تتأدى بصلاة الجماعة في البيوت ام لا ؟ والذي بحثناه اولا هو ان صلاة الجماعة في البيت هل تتضاعف بالقدر المخصوص ام لا ؟

البحث الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في جماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه » يتصدى النظر هنا هل صلاته في جماعة في المسجد تفضل على صلاته في بيته وسوقه جماعة ، او تفضل عليهما منفرده ؟ اما الحديث فمقتضاه ان صلاته في المسجد جماعة تفضل على صلاته في بيته وسوقه جماعة وفرادى بهذا القدر . لأن قوله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في جماعة » محمول على الصلاة في المسجد ، لانه قوبل بالصلاة في بيته وسوقه . ولو جرينا على إطلاق اللفظ لم تحصل المقابله . لأنه يكون قسيم الشيء قسماً منه وهو باطل . واذا حمل على صلاته في المسجد ، فقوله صلى الله عليه وسلم « صلاته في بيته وسوقه » عام يتناول الافراد والجماعة . وقد أشار بعضهم الى هذا بالنسبة الى الإنفراد في المسجد والسوق من جهة ماورد أن « الأسواق موضع الشياطين » ، فتكون الصلاة فيها ناقصة الرتبة ، كالصلاة في المواضع المكروهه لأجل الشياطين ، كالحمام . وهذا الذي قاله - وان امكن في السوق - ليس يطرد في البيت فلا ينبغي أن تتساوى فضيلة الصلاة في البيت جماعة مع فضيلة الصلاة في السوق جماعة ، في مقدار الفضيلة التي لاتوجد إلا بالتوقيف . فإن الاصل ان لايتساوى ماوجد فيه مفسده معينة مع مالم توجد فيه تلك المفسده .

هذا مايتعلق بمقتضى اللفظ . ولكن الظاهر مما يقتضيه السياق ان المراد تفضيل صلاة الجماعة في المسجد على صلاته في بيته وسوقه منفرداً فكأنه خرج مخرج الغالب في ان من لم يحضر الجماعة في المسجد صلى منفرداً .

وبهذا يرتفع الإشكال الذي قدمناه من استبعاد تساوي صلاته في البيت مع صلاته في السوق جماعة فيها ، وذلك لأن من اعتبر معنى السوق ، مع اقامة الجماعة فيه ، وجعله سبباً لنقصان الجماعة فيه عن الجماعة في المسجد ، يلزمه تساوي ماوجدت فيه مفسدة معتبره مع مالم توجد فيه تلك المفسده في مقدار التفاضل . اما اذا جعلنا التفاضل بين صلاة الجماعة في المسجد وصلاتها في البيت والسوق منفرداً ، فوصف « السوق » ههنا ملغى ، غير معتبر . فلا يلزم تساوي مافيه مفسده مع مالا مفسدة

فيه في مقدار التفاضل . والذي يؤيد هذا أنهم لم يذكروا السوق في الأماكن المكروهة للصلاة . وبهذا فارق الحمام المستشهد بها .

البحث الرابع : قد قدمنا أن الاوصاف التي لايمكن اعتبارها لاتلغى . فلينظر الاوصاف المذكورة في الحديث ، ومايمكن ان يجعل معتبراً منها ومالا . أما وصف الرجولية فحيث يندب للمرأة الخروج الى المسجد ، ينبغي ان تتساوى مع الرجل ، لان وصف الرجولية - بالنسبة الى ثواب الأعمال - غير معتبر شرعاً .

وأما الوضوء في البيت فوصف كونه في البيت غير داخل في التعليل . واما الوضوء فمعتبر للمناسبة لكن هل المقصود منه مجرد كونه طاهراً ، او فعل الطهارة فيه نظر ، ويترجح الثاني بان تجديد الوضوء مستحب ، لكن الأظهر أن قوله صلى الله عليه وسلم « اذا توضأ » لايتقيد بالفعل . وانما خرج مخرج الغالب ، او ضرب المثال . وأما إحسان الوضوء فلابد من اعتباره . وبه يستدل على أن المراد فعل الطهاره . لكن يبقى ماقلناه من خروجه مخرج الغالب ، او ضرب المثال . وأما خروجه الى الصلاة فيشعر بأن الخروج لأجلها . وقد ورد مصرحاً به في حديث « لاينهزه الا الصلاة » وهذا وصف معتبر . وأما صلاته مع الجماعة فبالضرورة لابد من إعتبارها . فإنها محل الحكم .

البحث الخامس : الخطوة - بضم الخاء - مابين قدمي الماشي ، وبفتحها : الفعلة . وفي هذا الموضع هي مفتوحة ، لأن المراد فعل الماشي .

الفصل الثالث

الأذان

الحديث الأول : عن انس بن مالك رضي الله عنـه قال : « امر بلال ان يشفع الأذان ، ويوتر الإمامة »

المختار عند اهل الأصول ان قوله « أمر » راجع الى امر النبي صلى الله عليه وسلم . وكذا « امرنا » و « نهينا » لأن الظاهر انصرافه الى من له الأمر والنهـي شرعاً ومن يلزم اتباعه ويحتج بقوله ، وهو النبي صـلى الله عليه وسلم . وفي هذا الموضع زيادة على هذا .

وهو أن العبادات والتقديرات فيها لاتؤخذ الا بتوقيف .

والحديث دليل على الإيتار في لفظ الإقامة . ويخرج عنه التكبير الاول فإنه مثنى ، والتكبير الاخير ايضاً . وخالف ابو حنيفة ، وقال بأن الفاظ الإقامة كالأذان مثناة . واختلف مالك والشافعي في موضع واحد وهو لفظ « قد قامت الصلاة » فقال مالك : يفرد . وظاهر هذا الحديث يدل له . وقال الشافعي : يثنى للحديث ، للحديث الآخر في صحيح مسلم . وهو قوله « أمر بلال بأن يشفع الأذان ويوتر الاقامة ، إلا الإقامة » أي إلا لفظ « قد قامت الصـلاة » . ومذهب مالك - مع مامر من الحديث - قد أيد بعمل اهل المدينة ونقلهم . وفعلهم في هـذا قوى ، لأن طريقة النقل والعاده في مثله تقتضي شيوع العمل . فإنه لو كان تغير لعلم وعمل به . وقـد اختلف أصحاب مالك في ان إجماع اهل المدينة حجة مطلقاً في مسائل الإجتهاد ، او

يختص ذلك بما طريقه النقــل والإنتشار ، كالأذان والإقامة ، والصاع والمــد ، والأوقات وعــدم أخذ الزكاة من الخضروات ، فقال بعض المتأخرين منهم : والصحيح التعميم ، وماقاله غير صحيح عندنا جزماً . ولافرق في مسائل الإجتهــاد بينهم وبين غيرهم من العلماء . اذ لم يقم دليل على عصمة بعض الأمة .

نعم ماطريقه النقل اذا علم اتصاله ، وعدم تغيره ، واقتضت العادة مشروعيته من صاحب الشرع ـ ولو بالتقرير عليه ـ فالاستدلال به قوي يرجع الى امر عادي والله اعلم .

وقد يستدل بهذا الحديث على وجوب الأذان من حيث انه إذا أمر بالوصف لزم أن يكون الأصل مأموراً به . وظاهر الأمر الوجوب .

وهذه مسألة اختلف فيها . والمشهور ان الأذان والإقامة سنتان . وقيل : هما فرضان على الكفاية . وهو قول الاصطخري من أصحاب الشافعي . وقد يكون له متمسك بهذا الحديث كما قلنا .

الحديث الثاني : عن أبي جحيفــة وهب بن عبدالله السوائي قال : « أتيت النبي صلى الله عليــه وسلم ـ وهو في قبة له حمراء من أدم ـ قال : فخرج بلال بوضوء ، فمن ناضح ونائل ، قال : فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وعليه حلــة حمراء ، كأني أنظر الى بياض ساقيه ، قال فتوضأ وأذن بلال ، قال : فجعلت أتتبع فاه ههنا وههنا ، يقول يميناً وشمالا : حي على الصلاة ، حي على الفلاح ، ثم ركزت له عنزة ، فتقدم وصلى الظهر ركعتين ، ثم لم يزل يصلي ركعتين حتي رجع الى المدينــة » .

قوله « عن أبي جحيفة وهب بن عبدالله » هو المشهور . وقيل : وهب بن جابر . وقيل : وهب بن وهب . والسوائي في نسبة ـ مضموم السين ممدود ـ نسبة الى سواءه بن عامر بن صعصعــة . مات في إمارة بشر بن مروان بالكوفة وقيل : سنة أربع وسبعين . والكلام عليه من وجوه .

أحدها : قولـه « فخرج بلال بوضوء » بفتح الواو بمعنى الماء ، وهل هو

اسم لمطلق الماء، أو بقيد الإضافة الى الوضوء؟ فيه نظر قــد‍ر. وقوله «فمن ناضح ونائل» النضح: الرش. قيل معناه أن بعضهم كان ينال منه ما لا يفضل منه شيء. وبعضهم كان ينال منه ما ينضحه على غيره. وتشهد له الرواية الأخرى في الحديث الصحيح «فرأيت بلالا أخرج وضوءاً. فرأيت الناس يبتدرون ذلك الوضوء. فمن أصاب منه شيئاً تمسح به، ومن لم يصب منه أخذ من بلل يد صاحبه».

الثاني: يؤخذ من الحديث التماس البركة بما لابسه الصالحون بملابسته. فإنه ورد في الوضوء الذي توضأ منه النبي صلى الله عليه وسلم. ويعدى بالمعنى الى سائر ما يلابسه الصالحون.

الثالث: قوله «فجعلت أتتبع فاه ههنا وههنا، ويريد يميناً وشمالا» فيه دليل على استدارة المؤذن للاسماع عند الدعاء الى الصلاة. وهو وقت التلفظ بالحيعلتين وقوله «يقول حي على الصلاة، حي على الفلاح» يبين وقت الاستدارة. وانه وقت الحيعلتين.

واختلفوا في موضعين. أحدهما: أنه هل تكون قدماه قارتين مستقبلتي القبلة، ولا يلتفت الا بوجهه دون بدنه، او يستدير كله؟ الثاني هل يستدير مرتين. إحداهما عند قوله «حي على الصلاة حي على الصلاة» والاخرى عند قوله «حي على الفلاح حي على الفلاح» أو يلتفت يميناً ويقول «حي على الصلاة» مرة ثم يلتفت شمالا فيقول «حي الصلاة» أخرى. ثم يلتفت يمناً ويقول «حي الفلاح» مرة ثم يلتفت شمالا فيقول «حي على الفلاح» اخرى، وهذان الوجهان منقولان عن اصحاب الشافعي. وقد رجح هذا الثاني بأنه يكون لكل جهة نصيب من كل كلمة، وقيل انه اختيار القفال. والاقرب عندي الى لفظ الحديث هو الاول.

الرابع: قوله «ثم ركزت له عنزه». أي اثبتت في الارض. يقال ركزت الشيء اركزه - بضم الكاف في المستقبل - ركزا: اذا أثبته. و «العنزه» قيل عصـا في طرفها زج. وقيل الحربـة الصغيرة.

الخامس : فيه دليل على استحباب وضع السترة للمصلي، حيث يخشى المرور كالصحراء . ودليل على الاكتفاء في السترة بمثل غلظ العنزه . ودليل على أن المرور من وراء السترة غير ضار .

السادس : قوله « ثم لم يزل يصلي ركعتين حتى رجع الى المدينة » هو اخبار عن قصره صلى الله عليه وسلم الصلاة ومواظبته على ذلك . وهو دليل على رجحان القصر على الاتمام . وليس دليلا على وجوبه الاعلى مذهب من يرى أن أفعاله صلى الله عليه وسلم تدل على الوجوب . وليس بمختار في علم الاصول .

السابع : لم يبين في هذه الرواية موضع اجتماعه بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد بين ذلك في رواية اخرى قال فيها « اتيت النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ، وهو بالابطح في قبة له حمراء من أدم » وهذه الرواية المبينة مفيدة لفائدة زائدة . فانه في الرواية الاولى المبهمة يجوز أن يكون اجتماعه بالنبي صلى الله عليه وسلم في طريقه الى مكة قبل وصوله اليها . وعلى هذا يشكل قوله « فلم يزل يصلي ركعتين حتى رجع الى المدينة » على مذهب بعض الفقهاء من حيث ان السفر تكون له نهاية يوصل اليها قبل الرجوع ، وذلك مانع من القصر عند بعضهم . اما اذا تبين أنه كان الاجتماع بالأبطح ، فيجوز أن تكون صلاة الظهر التي ادركها عند ابتداء الرجوع . ويكون قوله « حتى رجع الى المدينة » انتهاء الرجوع .

الفصل الرابع

الصّفوُف

الحديث الاول :

عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فلا تختلفوا عليه . فإذا كبر فكبروا ، وإذا ركع فاركعوا ، وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : ربنا ولك الحمد . وإذا سجد فاسجدوا. وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون »

الحديث الثاني :

وما فى معناه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته وهو شاك ، فصلى جالساً ،وصلى وراءه قوم قياماً فأشاراليهم أن اجلسوا ، فلما انصرف قال : إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا ركع فاركعوا ، وإذا رفع فارفعوا ، واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا : ربنا ولك الحمد ، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون »

وهذا الحديث الثالث الكلام على حديث أبي هريرة من وجوه :

الأول : اختلفوا في جواز صلاة المفترض خلف المتنفل . فمنعها مالك وابو حنيفة وغيرهما ، واستدل لهم بهذا الحديث . وجعل اختلاف النيات داخلا تحت قوله « فلا تختلفوا عليه » وأجاز ذلك الشافعي وغيره . والحديث محمول في هذا المذهب على الإختلاف في الأفعال الظاهرة .

الثاني : الفاء في قوله « فإذا ركع فاركعوا » الخ تدل على ان أفعال المأموم تكون بعد افعال الإمام ، لأن الفاء تقتضي التعقيب . وقد مضى الكلام في المنع من السبق . وقال الفقهاء : المساواة في هذه الأشياء مكروهة .

الثالث : قوله « واذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : ربنا ولك الحمد » يستدل به من يقول : إن التسميع مختص بالإمام . فإن قوله « ربنا ولك الحمد » مختص بالمأموم . وهو اختيار مالك رحمه الله .

الرابع : اختلفوا في اثبات الواو وإسقاطها من قوله « ولك الحمد » بحسب اختلاف الروايات ، وهذا اختلاف في الاختيار لافي الجواز . ويرجح اثباتها بأنه يدل على زيادة معنى . لأنه يكون التقدير ربنا استجب لنا ـ أو ماقارب ذلك ـ ولك الحمد . فيكون الكلام مشتملا على معنى الدعاء ، ومعنى الخبر . وإذا قيل بإسقاط الواو دل على أحد هذين .

الخامس : قوله « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون » أخذ به قوم ، فأجازوا الجلوس خلف الإمام القاعد للضرورة ، مع قدرة المأمومين على القيام . وكأنهم جعلوا متابعة الإمام عذراً في اسقاط القيام. ومنعه اكثر الفقهاء المشهورين.
والمانعون اختلفوا في الجواب عن هذا الحديث على طرق .

الطريق الأول : ادعاء كونه منسوخاً ، وناسخه صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالناس في مرض موته قاعداً وهم قيام ، وابو بكر قائم يعلمهم بأفعال صلاته وهذا بناء على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان الامام ، وأن ابا بكر كان مأموماً في تلك الصلاة ، وقد وقع في ذلك خلاف . وموضع الترجيح هو الكلام على ذلك الحديث . قال القاضي عياض ، قالوا : ثم نسخت امامة القاعد جملة بقوله «لايؤمن احد بعدي جالساً » وبفعل الخلفاء بعده ، وأنه لم يؤم احد منهم جالساً ، وان كان النسخ لايمكن بعد النبي صلى الله عليه وسلم . فمثابرتهم على ذلك تشهد بصحة نهيه عن إمامة القاعد بعده ، وتقوي لين هذا الحديث .

وأقول : هذا ضعيف . وأما الحديث في « لايؤمن احـد بعدي جالساً » فحديث رواه الدارقطني عن جابر بن يزيد الجعفي - بضم الجيم وسكون العين - عن الشعبي - بفتح الشين - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لايؤمن احد بعدي جالساً » وهذا مرسل . وجابر بن يزيد قالوا فيه متروك . ورواه مجالد عن الشعبي ، وقد استضعف مجالد .

وأما الإستدلال بترك الخلفاء الإمامة عن قعود فأضعف . فإن ترك الشيء لايدل على تحريمه . فلعلهم اكتفوا بالاستنابة للقادرين ،وإن كان الاتفاق قد حصل على ان صلاة القاعد بالقائم مرجوحة ، وأن الاولى تركهـا . فذلك كاف في بيان سبب تركهم الإمامة من قعود . وقولهم « إنه يشهد بصحة نهيـه عن إمامة القاعد بعده » ليس كذلك ، لما بيناه من ان الترك للفعل لايدل على تحريمه .

الطريق الثاني : في الجواب عن هذا الحديث للمانعين ادعاء ان ذلك مخصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم . وقد عرف ان الاصل عدمه حتى يدل عليه دليل .

الطريق الثالث : التأويل بأن يحمل قوله « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً » على أنه إذا كان في حالة الجلوس فاجلسوا ، ولاتخالفوه بالقيام . وكذلك اذا صلى قائماً فصلوا قيـاماً ، اي اذا كان في حال القيام فقوموا ، ولاتخالفوه بالقعود . وكذلك في قوله « اذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا » وهذا بعيد . وقد ورد في بعض الأحاديث وطرقها ماينفيه ، مثل ماجاء في حديث عائشة رضي الله عنهـا الآتي « انه اشار اليهم : أن اجلسوا » ومنه تعليل ذلك بموافقة الاعاجم في القيام على ملوكهم وسياق الحديث في الجملة يمنع من سبق الفهم الى هذا التأويل .

والكلام على حديث عائشة مثل الكلام على حديث أبي هريرة ، ومافيـه من الزيادة قد حصل التنبيه عليه .

الفصل الخامس

صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم

الحديث الأول : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كبر في الصلاة سكت هنيهة قبل أن يقرأ ، فقلت : يارسول الله ، بأبي أنت وأمي ، أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ، ماتقول ؟ قال : أقول « اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب . اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس . اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد» .

تقدم القول في أن «كان» تشعر بكثرة الفعل أو المداومة عليه . وقد تستعمل في مجرد وقوعه .

وهذا الحديث يدل لمن قال باستحباب الذكر بين التكبير والقراءة . فإنه دل على استحباب هذا الذكر . والدال على المقيد دال على المطلق فينافي ذلك كراهية المالكية الذكر بين التكبير والقراءة . ولا يقتضي استحباب ذكر آخر معين .

وفيه دليل لمن قال باستحباب هذه السكتة بين التكبير والقراءة والمراد بالسكتة ههنا : السكوت عن الجهر ، لا عن مطلق القول ، أو عن قراءة القرآن لا عن الذكر وقوله « ماتقول » ؟ يشعر بأنه فهم أن هناك قولا ، فإن السؤال وقع بقوله « ماتقول ؟ » ولم يقع بقوله « هل تقول » ؟ والسؤال « بهل » مقدم على السؤال « بما » ههنا ولعله استدل على أصل القول بحركة الفم كما ورد في استدلالهم على القراءه في السر باضطراب لحيته .

وقوله « اللهم باعـد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب » عبارة إما عن محوها وترك المؤاخذه بها وإما عن المنع من وقوعها والعصمة منها. وفيه مجازان. أحدهما: استعمال المباعدة في ترك المؤاخذة، أو في العصمة منها. والمباعده في الزمان أو في المكان في الأصل. والثاني: استعمال المباعدة في الإزالة الكليه، فإن أصلها لايقتضي الزوال. وليس المراد ههنا البقاء مع البعـد، ولا ما يطابقه من المجاز. وإنما المراد الإزالة بالكلية. وكذلك التشبيه بالمباعدة بين المشرق والمغرب، المقصود منه ترك المؤاخذة أو العصمة.

وقوله « اللهم نقني من خطاياي ـ الى قوله ـ من الدنس » مجاز ـ كما تقدم ـ عن زوال الذنوب وأثرها. ولما كان ذلك أظهر في الثوب الأبيض من غيره من الألوان وقع التشبيه به.

وقوله « اللهم اغسلني » الى آخره يحتمل أمرين ـ بعد كونه مجازاً عما ذكرناه ـ أحدهما: أن يراد بذلك التعبير عن غاية المحو، أعني بالمجموع، فإن الثوب الذي تتكرر عليه التنقيه بثلاثة أشياء منقيه يكون في غاية النقاء.

الوجه الثاني: أن يكون كل واحد من هذه الأشياء مجازاً عن صفة يقع بها التكفير والمحو. ولعل ذلك كقوله تعالى «البقرة ٢٨٦ وأعف عنا واغفر لنا وارحمنا» فكل واحدة من هذه الصفات ـ أعني: العفو، والمغفرة، والرحمة ـ لها أثرها في محو الذنب. فعلى هذا الوجه ينظر الى الأفراد، ويجعل كل فرد من أفراد الحقيقه دالا على معنى فرد مجازي. وفي الوجه الاول لاينظر الى افراد الألفاظ، بل تجعل جملة اللفظ دالة على غاية المحو للذنب.

الحديث الثاني: عن عائشة رضي الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير، والقراءة بالحمد لله رب العالمين. وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك، وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائماً، وكان إذا رفع رأســه من السجدة لم يسجد، حتى

يستوي قاعداً ، وكان يقول في كل ركعتين التحية ، وكان يفرش رجله اليسرى ، وينصب رجله اليمنى ، وكان ينهى عن عقبـــة الشيطان وينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع ، وكان يختم الصلاة بالتسليم » .

هذا الحديث سها المصنف في ايراده في هذا الكتاب . فإنه مما انفرد به مسلم عن البخاري ، فرواه من حديث حسين المعلم عن بديل بن ميسره عن أبي الجوزاء عن عائشه رضى الله عنها . وشرط الكتاب تخريج الشيخين للحديث . قولها « كان يستفتح الصلاة بالتكبير » قد تقدم الكلام على لفظة « كان » فإنها قد تستعمل في مجرد وقوع الفعل . وهذا الحديث ـ مع حديث أبي هريرة ـ قد يدل على ذلك . فإنها قد استعملت في أحدها على غير مااستعملت في الآخر . فإن حديث أبي هريرة ان اقتضى المداومة أو الأكثرية على السكوت وذلك الذكر ، وهذا الحديث يقتضي المداومة ـ أو الأكثرية ـ لافتتاح الصلاة بعدالتكبير بالحمد لله رب العالمين ،تعارضا . وهذا البحث مبني على أن يكون لفظ « القراءة » مجروراً . فإن كانت لفظة « كان» لاتدل الا على الكثرة فلا تعارض ، إذ قـــد يكثران جميعاً . وهـــذه الأفعال التي نذكرها عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة قد استدل الفقهاء بكثير منها على الوجوب ، لا لأن الفعل يدل على الوجوب ، بل لأنهم يرون أن قوله تعالى (أقيموا الصلاة) خطاب مجمل مبين بالفعل ، والفعل المبين للمجمل المأمور به يدخل تحت الأمر ، فيدل مجموع ذلك على الوجوب . وإذا سلكت هذه الطريقة ووجدت أفعالا غير واجبة ، فلا بد أن يحال ذلك على دليل آخر دل على عدم الوجوب .

وفي هذا الإستـــدلال بحث . وهو أن يقال : الخطاب المجمل يتبين بأول الأفعال وقوعاً . فإذا تبين بذلك الفعل لم يكن ماوقع بعده بياناً لوقوع البيان بالأول ، فيبقى فعلا مجرداً لايدل على الوجوب . اللهم الا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً ، فيتوقف الإستلال بهذه الطريقة على وجود ذلك الدليل ، بل قد يقوم الدليل على خلافه ، كرواية من رأى فعلا للنبي صلى الله عليه وسلم ، وسبقت

له صلى الله عليه وسلم مدة يقيم الصلاة فيها ، وكان هذا الراوي الرائي من أصاغر الصحابة الذين حصل تمييزهم ورؤيتهم بعد إقامة الصلاة مدة فهذا مقطوع بتأخره. وكذلك من أسلم بعد مدة إذا أخبر برؤيته للفعل . وهذا ظاهر في التأخير . وهذا تحقيق بالغ .

وقد يجاب عنه بأمر جدلي لا يقوم مقامه ، وهو أن يقال : دل الحديث المعين على وقوع هذا الفعل . والأصل عدم غيره وقوعاً بدلالة الأصل عدم غيره نوعاً ، فينبغي أن يكون وقوعه بياناً . وهذا قد يقوى اذا وجدنا فعلا ليس فيه شيء مما قام الدليل على عدم وجوبه . فأما اذا وجد فيه شيء من ذلك ، فاذا جعلناه مبيناً بدلالة الأصل على عدم غيره ودل الدليل على عدم وجوبه لزم النسخ لذلك الوجوب الذي ثبت اولا فيه . ولا شك أن مخالفة الأصل أقرب من التزام النسخ .

وقولها « وكان يفتتح الصلاة بالتكبير » يدل على أمور :-

أحدها : أن الصلاة تفتتح بالتحريم ، أعني ماهو أعم من التكبير ، بمعنى أنه لايكتفي بالنيه في الدخول فيها . فإن التكبير تحريم مخصوص . والدال على وجود الأخص دال على وجود الأعم . وأعني بالأعم هاهنا هو المطلق . ونقل بعض المتقدمين خلافه . وربما تأوله بعضهم على مالك . والمعروف خلافه عنه وعن غيره.

الثاني : أن التحريم يكون بالتكبير خصوصاً . وأبو حنيفه يخالف فيه ويكتفي بمجرد التعظيم . كقوله « الله أجل أو اعظم » والإستدلال على الوجوب بهذا الفعل، إما على الطريقة السابقة من كونه بياناً للمجمل . وفيه ماتقدم . وإما بأن يضم الى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » وقد فعلوا ذلك في مواضع كثيره .

واستدلوا على الوجوب بالفعل ، مع هذا القول ، أعني قوله صلى الله عليه وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وهذا إذا أخذ منفرداً عن ذكر سببه وسياقه اشعر بأنه خطاب للامة بأن يصلوا كما صلى صلى الله عليه وسلم ، فيقوى الإستدلال

بهذه الطريقة، على كل فعل ثبت أنه فعله في الصلاة . وإنما هذا الكلام قطعــه من حديث مالك بن الحويرث قال « أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم - ونحن شببة متقاربون - فأقمنا عنده عشرين ليلة . وكان رسول الله صلى الله عليــه وسلم رحيما رفيقاً . فظن أنا قــد اشتقنا أهلنا . فسألنا عمن تركنا من أهلنا ؟ فأخبرناه . فقال ارجعوا إلى اهليكم ، فأقيموا فيهــم وعلموهم ، ومروهم . فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم . ثم ليؤمكم أكبركم » زادالبخاري « وصلوا كما رأيتموني أصلي » فهذا خطاب لمالك وأصحابه بأن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه الذي رأوا النبي صلى الله عليــه وسلم يصلي عليه ، ويشاركهم في هذا الخطاب كل الأمة في أن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه . فما ثبت استمرار فعل النبي صلى الله عليه وسلم عليه دائما دخل تحت الأمر ، وكان واجباً . وبعض ذلك مقطوع به ؛ أي مقطوع باستمرار فعلــه له . وما لم يدل دليل على وجوده في تلك الصلوات التي تعلق الأمر بايقاع الصلاة على صفتها - لايجزم بتناول الامر له . وهــذا أيضاً يقال فيه من الجدل ماأشرنا إليه .

وقولها « والقراءة بالحمد لله رب العالمين » تمسك به مالك وأصحابه في ترك الذكر بين التكبير والقراءة . فانه لو تخلل ذكر بينهما لم يكن الاستفتاح بالقراءة بالحمدلله رب العالمين ، وهذا على أن تكون « القراءة » مجرورة لامنصوبة واستدل به اصحاب مالك أيضاً على تركالتسمية في ابتداء الفاتحة . وتأوله غيرهم على أن المراد : يفتتح بسورة الفاتحة قبل غيرها من السور . وليس بقوي ، لأنه إن أجرى مجرى الحكاية فذلكيقتضي البداءة بهذا اللفظ بعينه فلا يكون قبلهغيره ، لأن ذلك الغير يكون هو المفتتح به . وان جعل اسماً فسورة الفاتحة لا تسمى بهذا المجموع أعني « الحمد لله رب العالمين » بل تسمى بسورة الحمد ، فلو كان لفظ الرواية « كان يفتتح بالحمد » لقوى هذا المعنى . فانه يدل حينئذ على الافتتاح بالسورة التي البسماة بعضها عند هذا المتأول لهذا الحديث .

وقولها « وكان اذا ركع لم يشخص رأسه » أي لم يرفعه . ومادة اللفظ تدل على الارتفاع . ومنه : اشخص بصره ، اذا رفعه نحو جهة العلو . ومنه الشخص لارتفاعه للابصار ، ومنه شخص المسافر إذا خرج من منزله الى غيره . ومنه ما جاء في بعض الآثار « فشخص بي » أي أتاني مايقلقني ، كأنه رفع من الأرض لقلقه .

وقولها « ولم يصوبه » أي لم ينكسه . ومنه الصيب : المطر . صاب يصوب إذا نزل . قال الشاعر :

فلست لإنسى ولكن لملاك تنزل من جو السماء يصوب

ومن أطلق « الصيب » على الغيم فهو من باب المجاز . لأنه سبب الصيب الذي هو المطر .

وقولها « ولكن بين ذلك » اشارة الى المسنون في الركوع . وهو الإعتدال واستواء الظهر والعنق .

وقولها « وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوى قائما » دليل على الرفع من الركوع والإعتدال فيه . والفقهاء اختلفوا في وجوب ذلك على ثلاثة أقوال . الثالث : انه يجب ماهو الى الإعتدال أقرب . وهذا عندنا من الأفعال التي ثبت استمرار النبي صلى الله عليه وسلم ، أعني الرفع من الركوع .

أما قولها « وكان إذا رفع رأسه من السجود لم يسجد حتى يستوي قاعداً » يدل على الرفع من السجود ، وعلى الاستواء في الجلوس بين السجدتين . فأما الرفع فلابد منه . لأنه لا يتصور تعدد السجود الا به ، بخلاف الرفع من الركوع فان الركوع غير متعدد . وسها بعض الفضلاء من المتأخرين ، فذكر ما ظاهره الخلاف في الرفع من الركوع والاعتدال فيه . فلما ذكر السجود قال : الرفع من السجود والاعتدال فيه والطمأنينة كالركوع . فاقتضى ظاهر كلامه أن الخلاف في الرفع من الركوع جار في الرفع من السجود ، وهذا سهو عظيم ، وليس كذلك

بالضرورة لأنه لا يتصور خلاف في الرفع من السجود ، اذ السجود متعدد شرعاً .
ولا يتصور تعددة الا بالرفع الفاصل بين السجدتين وقولها : وكان يقول في كل ركعتين التحية ، اطلقت لفظ « التحية » على التشهد كله ، من باب اطلاق اسم الجزء على الكل . وهذا الموضع مما فارق فيه الاسم المسمى . فان التحية ، الملك ، أو البقاء ، اوغيرهما على ما سيأتي . وذلك لا يتصور قوله ، وإنما يقال اسمه الدال عليه.
وهذا بخلاف قولنا : أكلت الخبز وشربت الماء فان الاسم هناك اريد به المسمى .
واما لفظه الاسم فقد قيل فيها : ان الاسم هو المسمى . وفيه نظر دقيق .

وقولها « وكان يفرش رجله اليسرى . وينصب رجله اليمنى » يستدل به أصحاب أبي حنيفة على اختيار هذه الهيأة للجلوس للرجل . ومالك اختار التورك ، وهو أن يفضي بوركه الى الارض ، وينصب رجله اليمنى . والشافعي فرق بين التشهد الاول والتشهد الاخير . ففي الأول ، أختار الافتراش على التورك ، وفي الثاني اختار التورك . وقد ورد أيضاً هيئة . فجمع الشافعي بين الحديثين . فحمل الإفتراش على الأول وحمل التورك على الثاني . وقد ورد ذلك مفصلا في بعض الأحاديث . ورجح من جهة المعنى بأمرين ليسا بالقويين . أحدهما : أن المخالفه في الهيئه قد تكون سبباً للتذكر عند الشاك في كونه التشهد الأول ، أو في التشهد الأخير . والثاني : إن الإفتراش هيئه استيفاز . فناسب أن تكون في التشهد الأول ، لأن المصلى مستوفز للقيام ، والتورك هيئه اطمئنان ، فناسب الأخير .
والإعتماد على النقل أولى .

وقولها « وكان ينهى عن عقبة الشيطان » ويروى « عن عقب الشيطان » وفسر بأن يفرش قدميه ويجلس بإليتيه على عقبيه . وقد سمى ذلك أيضاً الإقعاء . وقولها « وينهى أن يفترش ـ الى قولها ـ السبع » وهو أن يضع ذراعيه على الأرض في السجود . والسنه أن يرفعها ، ويكون الموضوع على الأرض كفيه فقط .

وقولها « وكان يختم الصلاة بالتسليم » اكثر الفقهاء على تعيين التسليم للخروج من الصلاة ، اتباعاً للفعل المواظب عليه . ولا يدل الحديث على اكثر من مسمى

السلام . وقد يؤخذ من هذا أن التسليم من الصلاة لقولها « وكان يختم الصلاة بالتسليم » وليس بالشديد الظهور في ذلك . وأبو حنيفه يخالف فيه .

الحديث الثالث : عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما « إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة ، وإذا كبر للركوع ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعها كذلك وقال : سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد . وكان لايفعل ذلك فى السجود » .

اختلف الفقهاء في رفع اليدين في الصلاة على مذاهب متعددة . فالشافعي قال بالرفع في هذه الأماكن الثلاثة ، أعني في افتتاح الصلاه والركوع والرفع من الركوع . وحجته هذا الحديث . وهو من أقوى الأحاديث سنداً وأبو حنيفه لايرى الرفع في غير الإفتتاح وهو المشهور عند أصحاب مالك . والمعمول به عند المتأخرين منهم . واقتصر الشافعي على الرفع في هذه الأماكن الثلاثة لهذا الحديث . وقد ثبت الرفع عند القيام من الركعتين . وقياس نظره ان يسن الرفع في ذلك المكان أيضاً ، لأنه لما قال بإثبات الرفع في الركوع والرفع منه ـ لكونه زائداً على من روى الرفع عند التكبير فقط ـ وجب أيضاً أن يثبت الرفع عند القيام من الركعتين . فإنه زائد على من اثبت الرفع في هذه الأماكن الثلاثة فقط . والحجة واحدة في الموضعين « وأول راض سيرة من يسيرها » والصواب ـ والله اعلم ـ استحباب الرفع عندالقيام من الركعتين ، لثبوت الحديث فيه .

وأما كونه مذهباً للشافعي ـ لأنه قال « اذا صح الحديث فهو مذهبي » أو ما هذا معناه ـ ففي ذلك نظر . ولما ظهر لبعض الفضلاء المتأخرين من المالكيه قوة الرفع في الأماكن الثلاثه على حديث ابن عمر اعتذر عن تركه في بلاده فقال : وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رفع يديه فيها ـ أي في الركوع والرفع منه ـ ثبوتاً لامرد له صحة ـ فلا وجه للعدول عنه ، الا أن في بلادنا هذه يستحب للعالم تركه ، لانه إن فعاه نسب الى البدعه ، وتأذى في عرضه ، وربما تعدت الأذيه الى

بدنه . فوقاية العرض والبدن بترك سنة واجب في الدين وقوله « حذو منكبيه » هو اختيار الشافعي في منتهى الرفع ، وأبو حنيفة اختار الرفع الى حذو الأذنين وفيه حديث آخر يدل عليه ، ورجح مذهب الشافعي بقوة السند ، لحديث ابن عمر ، بكثرة الرواة لهذا المعنى ، فروى عن الشافعي أنه قال وروى هذا الخبر بضعة عشر نفساً من الصحابة . وربما سلك طريق الجمع فحمل خبر ابن عمر على أنه رفع يديه حتى حاذى كفاه منكبيه . والخبر الآخر على انــه رفع يديه حتى حاذت أطراف اصابعه أذنيه . وقيل : انه رويت رواية من حديث عبدالجبار بن وائل عن أبيــه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ، ويحاذى بإبهاميه أذنيه » .

واختلف أصحاب الشافعي متى يبتدأ التكبير ؟ فنهم من قال : يبتدأ التكبير مع ابتداء رفع اليدين ، ويتم التكبير مع انتهاء ارسال اليدين . ونسب هذا الى رواية وائل بن حجر . وقد نقل في رواية وائل بن حجر « استقبل النبي صلى الله عليه وسلم ، وكبر فرفع يديه حتى حاذى بهما أذنيه » وهذه الرواية لاتدل على مانسب الى رواية وائل بن حجر ، وفي روايــة لأبي داود ـ فيها بعض مجهولين ـ لفظها « انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه مع التكبير » وهذا اقرب في الدلالة . وفي رواية أخرى لأبي داود ـ فيها انقطاع ـ أنه « أبصر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قام الى الصلاة رفع يديه ، حتى كانتا بحيال منكبيه ، وحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم كبر » وفي رواية أخرى أجود من هاتين « وكان إذا كبر رفع يديه » وهذه محتملة. لأنا إذا قلنا « فلان فعل » احتمل ان يراد شرع في الفعل ، ويحتمل ان يراد فرغ منه ، ويحتمل ان يراد جملــة الفعل . ومن اصحاب الشافعي من قال : يرفع اليدين غير مكبر . ثم يبتديء التكبير مع ابتداء الإرسال ، ثم يتم التكبير مع تمام الإرسال . وينسب هذا الى روايــة أبي حميد الساعدي . ومنهم من قال : يرفع اليدين غير مكبر ، ثم يكبر ، ثم يرسل اليدين بعد ذلك . وينسب هذا الى رواية ابن عمر . وهذه

الرواية التي ذكرها المصنف ظاهرها عندي مخالف لما نسب الى رواية ابن عمر ، فإنه جعل افتتاح الصلاة ظرفاً لرفع اليدين . فإما ان يحمل الإفتتاح على اول جزء من التكبير ، فينبغي ان يكون رفع اليدين معه . وصاحب هذا القول يقول : يرفع اليدين غير مكبر . وإما ان يحمل الإفتتاح على التكبير كله ، فأيضاً لا يقتضي ان يرفع اليدين غير مكبر وقوله « وقال سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد » يقتضي جمع الامام بين الأمرين . فإن الظاهر ان ابن عمر إنما حكى وروى عن حالة الإمامة . فإنها الحالة الغالبة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وغيرها نادر جداً . وإن حمل اللفظ على العموم دخل فيه المنفرد والإمام . وقد فسر قوله « سمع الله لمن حمده » اي استجاب الله دعاء من حمده ، وقد تقدم الكلام في اثبات الواو وحذفها .

وقوله « وكان لا يفعل ذلك في السجود » يعني الرفع . وكأنه يريد بذلك عند ابتداء السجود ، او عند الرفع منه . وحمله على الابتداء اقرب واكثر الفقهاء على القول بهذا الحديث ، وانه لا يسن رفع اليدين عند السجود . وخالف بعضهم في ذلك وقال : يرفع لحديث ورد فيه . وهذا مقتضى ماذكرناه في القاعدة ، وهو القول بإثبات الزيادة وتقديمها على من نفاها أو سكت عنها . والذين تركوا الرفع في السجود سلكوا مسلك الترجيح لرواية ابن عمر في ترك الرفع في السجود ، والترجيح إنما يكون عند التعارض ، ولا تعارض بين رواية من اثبت الزيادة وبين من نفاها ، او سكت عنها . الا ان يكون النفي والإثبات منحصرين في جهة واحدة . فإن ادعي ذلك في حديث ابن عمر والحديث الآخر وثبت اتحاد الوقتين فذاك .

الحديث الرابع :

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمرت أن اسجد على سبعة أعظم : على الجبهة ـ وأشار بيده الى أنفه ـ واليدين ، والركبتين ، وأطراف القدمين » .

الكلام عليه من وجوه .

الأول : انه صلى الله عايه وسلم سمى كل واحد من هذه الأعضاء عظما باعتبار الجلة ، وان اشتمل كل واحد منها على عظام . ويحتمل أن يكون ذلك من باب تسمية الجملة باسم بعضها .

الثاني : ظاهر الحديث يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء ، لأن الأمر للوجوب ، والواجب عند الشافعي منها الجبهة، لم يتردد قوله فيه . واختلف قوله في اليدين والركبتين والقدمين . وهذا الحديث يدل للوجوب . وقد رجح بعض أصحابه عدم الوجوب . ولم أرهم عارضوا هذا بدليل قوي أقوى من دلالته ، فانه استدل لعدم الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث رفاعة « ثم يسجد فيمكن جبهته » وهذا غايته أن تكون دلالته دلالة مفهوم ، وهو مفهوم لقب أو غاية . والمنطوق الدال على وجوب السجود على هذه الأعضاء مقدم عليه ، وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمفهوم ، كما مر لنا في قوله صلى الله عليه وسلم « جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً » مع قوله « جعلت لنا الارض مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً » فانه ثمة يعمل بذلك العموم من وجه ، اذا قدمنا دلالة المفهوم . وههنا إذا قدمنا دلالة المفهوم أسقطنا الدليل الدال على وجوب السجود على هذه الاعضاء - اعني اليدين والركبتين والقدمين - مع تناول اللفظ لها بخصوصها . وأضعف من هذا ما استدل به على عدم الوجوب من قوله صلى الله عايه وسلم « سجد وجهي للذي خلقه » قالوا :

فأضاف السجود الى الوجه ، فانه لا يلزم من إضافة السجود الى الوجه انحصار السجود فيه . وأضعف من هذا : الاستدلال على عدم الوجوب بأن مسمى السجود يحصل بوضع الجبهة ، فان هذا الحديث يدل على إثبات زيادة على المسمى ، فلا تترك ، واضعف من هذا : المعارضة بقياس شبهي ، ليس بقوى، مثل أن يقال : أعضاء لا يجب كشفها ، فلا يجب وضعها كغيرها من الاعضاء ، سوى الجبهة . وقد رجح المحاملي من أصحاب الشافعي القول بالوجوب ، وهو أحسن عندنا من قول من رجح عدم الوجوب .

وذهب أبو حنيفة الى أنه إن سجدعلى الانف وحــده كفاه ، وهو قول في مذهب مالك وأصحابه . وذهب بعض العلماء الى أن الواجب السجود على الجبهة والانف معاً . وهو قول فى مذهب مالك أيضاً . ويحتج لهـذا المذهب بحديث ابن عباس هــذا . فان فى بعض طرقه « الجبهة والانف معاً » وفي هــذه الطريق التي ذكرها المصنف « الجبهة ، وأشار بيــده الى أنفـه » فقيل : معنى ذلك انها جعلا كالعضو الواحــد ويكون الانف كالتبع للجبهة . واستدل على هــذا بوجهين أحدهما : أنه لو كان كعضو منفرد عن الجبهة حكما لكانت الاعضاء المأمور بالسجود عليها ثمانية ، لا سبعة . فلا يطابق العــدد المذكور في أول الحديث . الثاني : أنه قد اختلفت العبارة مع الاشارة الى الانف . فاذا جعلا كعضو واحد أمكن أن تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر . فتطابق الاشارة العبارة . وربما استنتج من هذا : أنه اذا سجد على الانف وحــده أجزأه ، لأنهما اذا جعلا كعضو واحــد كان السجود على الأنف كالسجود على بعض الجبهة فيجزىء . والحق أن مثل هــذا لايعارض التصريح بذكر الجبهة والأنف ، لكونهما داخلين تحت الأمر ، وان أمكن أن يعتقد أنهما كعضو واحد من حيث العدد المذكور فذلك في التسمية والعبادة ، لافي الحكم الذي دل عليه الأمر .

وأيضا فان الاشارة قــد لا تعين المشار اليه ، فانها انما تتعلق بالجبهة ، فاذا تفاوت ما في الجهة أمكن أن لايتعين المشار اليه يقيناً . وأما اللفظ فانه معين لمــا وضع له ، فتقديمه أولى .

الثالث : المراد باليدين ـ ههنا ـ الكفان ، وقــد اعتقد قوم أن مطلق لفظ « اليدين » يحمل عليهما ، كما في قوله تعــالى (فاقطعوا أيديهما) . واستنتجوا من من ذلك التيمم الى الكوعين . وعلى كل تقدير فسواء صح هذا أم لا ، فالمراد ههنا الكفان . لأنا لو حملناه على بقيه الذراع لدخل تحت المنهى عنه من افتراش الكلب أو السبع . ثم تصرف الفقهاء بعد ذلك . فقال بعض مصنفي الشافعية : ان المراد

الراحة ، أو الاصابع . ولا يشترط الجمع بينهما ، بل يكفي أحدهما . ولو سجد على ظهر الكف لم يكفه . هذا معنى ما قال .

الرابع : قد يستدل بهذا على انه لايجب كشف شيء من هذه الاعضاء . فان مسمى السجود يحصل بالوضع . فمن وضعها فقد أتى بما أمر به . فوجب أن يخرج عن العهدة . وهذا يلتفت الى بحث أصولي ، وهو انالاجزاء في مثل هذا هل هو راجع الى اللفظ ، أم الى أن الأصل عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ، مضموماً الى فعل المأمور به ؟

وحاصله : أن فعل المأمور به هل هو علة الاجزاء ، أو جزء علة الاجزاء ؟ ولم يختلف في ان كشف الركبتين غير واجب ، وكذلك القدمان . اما الأول فلما يحذر فيهمن كشف العورة واما الثاني ـ وهو عدم كشفالقدمين ـ فعليهدليل لطيف جداً . لأن الشارع وقت المسح على الخف بمدة تقع فيها الصلاة مع الخف ، فلو وجب كشف القدمين لوجب نزع الخفين ، وانتقضت الطهارة ، وبطلتالصلاة . وهذا باطل . ومن نازع في انتقاض الطهارة بنزع الخف ، فيرد عليه بحديث صفوان الذي فيه « أمرنا أن لا ننزع خفافنا ـ الى آخره » . فنقول : لو وجب كشف القدمين لناقضه إباحة عدم النزع في هذه المدة التي دل عليها لفظة «أمرنا» المحمولة على الاباحة . وأما اليدان : فللشافعي تردد في وجوب كشفهما .

الحديث الخامس :

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ، ثم يكبرحين يركع ، ثم يقولسمع الله لمن حمده ، حين يرفع صلبه من الركعة ، ثم يقول وهو قائم : ربنا ولك الحمد ، ثم يكبر حين يهوى ، ثم يرفع رأسه ، ثم يكبر حين يسجد ، ثم يكبر حين يرفع رأسه ، ثم يفعل ذلك في صلاته كلها ، حتى يقضيها ، ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس » .

الكلام عايه من وجوه :

أحدها : أنه يدل على اتمام التكبير ، بأن يوقع في كل خفض ورفع ، مع التسميع في الرفع من الركوع . وقد اتفق الفقهاء على هذا ، بعد أن كان وقع فيه خلاف لبعض المتقدمين . وفيه حديث رواه النسائي أنه « كان لايتم التكبير » .

الثاني قوله « يكبر حين يقوم » يقتضي ايقاع التكبير في حال القيام . ولاشك ان القيام واجب في الفرائض للتكبير ، وقراءة الفاتحة ـ عند من يوجبها ـ مع القدرة . فكل انحناء يمنع اسم القيام عند التكبير يبطل التحريم ، ويقتضي عدم انعقاد الصلاة فرضاً .

وقوله « ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة » يدل على جمع الامام بين التسميع والتحميد ، لما ذكرنا ان صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم محمولة على حال الامامة للغالبة . ويدل على ان التسميع يكون حين الرفع ، والتحميد بعد الاعتدال وقد ذكرنا ان الفعل يطلق على ابتدائه ، وعلى انتهائه ، وعلى جملته حال مباشرته . ولا بأس بأن يحمل قوله « يقول حين يرفع صلبه » على حركته حالة المباشرة . ليكون الفعل مستصحباً في جميعه للذكر .

الثالث : قوله « يكبرحين يقوم ـ الى آخره » اختلفوا في وقت هذا التكبير. فاختار بعضهم ان يكون عند الشروع في النهوض ، وهو مذهب الشافعي . واختار بعضهم ان يكون عند الاستواء قائما ، وهو مذهب مالك . فان حمل قوله « حين يرفع » على ابتداء الرفع ، وجعل ظاهراً فيه ، دل ذلك لمذهب الشافعي . ويرجح من جهة المعنى بشغل زمن الفعل بالذكر . والله اعلم .

الحديث السادس :

عن مطرف بن عبدالله قال « صليت أنا وعمران بن حصين خلف علي بن أبي طالب ، فكان اذا سجد كبر ، واذا رفع رأسه كبر ، واذا نهض من الركعتين كبر . فلما قضى الصلاة أخذ بيدي عمران بن حصين ، وقال : قد ذكرني هذا

صلاة محمد صلى الله عليه وسـلم ـ او قال : صلى بنا صـلاة محمد صلى الله عليه وسـلم » .

« مطرف » ابن عبدالله بن الشخير ـ مكسور الشين المعجمة ، مشدد الخاء المكسورة وآخره راء ـ ابو عبدالله العامري . يقال : انه من بني الحريش ـ بفتح الحاء المهملة ، وكسر الراء المهملة وآخره شين معجمة ـ والحريش من بني عامر بن صعصعة ، مات سنة خمس وتسعين ، متفق على اخراج حديثه في الصحيحين والحديث يدل على التكبير في الحالات المذكورة فيه ، واتمام التكبير في حالات الانتقالات ، وهو الذي استمر عليه عمل الناس وأئمة فقهاء الأمصار . وقد كان فيه من بعض السلف خلاف على ما قدمنا . فمنهم من اقتصر على تكبيرة الاحرام ، ومنهم من زاد عليها من غير اتمام . والذي اتفق الناس عليه بعد ذلك ما ذكرناه . وأما حكم تكبيرات الانتقالات ، وهل هي واجبة أم لا ؟ فذلك مبني على أن الفعل للوجوب أم لا ؟ واذا قلنا انه ليس للوجوب رجع الى ما تقـدم البحث فيه ، من أنه بيان للمجمل أم لا ؟ فن ههنا مأخذ من يرى الوجوب .

والأكثرون على الأستحباب . واذا قلنا بالاستحباب فهل يسجد للسهو اذا ترك منها شيئاً ، ولو واحـدة ، أولا يسجد ولو ترك الجميع ، أولا يسجد حتى يترك متعدداً منها ؟ اختلفوا فيه . وليس له بهـذا الحديث تعلق ، الا أن يجعل مقدمة ، فيستدل به على أنه سنة ، ويضم اليه مقدمة أخرى : ان ترك السنة يقتضى السجود ، ان ثبت على ذلك دليل . فيكون المجموع دليـلا على السجود وأما التفرقة بين أن يكون المتروك مرة أو اكثر : فراجع الى الاستحسان وتخفيف أمر المرة الواحدة . ومذهب الشافعي ان تركها لايوجب السجود.

الحديث السابع :

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال : « رمقت الصلاة مع محمد صلى الله عليه وسلم ، فوجدت قيامه ، فركعته ، فاعتداله بعد ركوعه ، فسجدته فجلسته

بين السجدتين ، فسجدته ، فجلسته ما بين التسليم والانصراف : قريبا من السواء » .

وفي رواية البخاري « ما خلا القيام والقعود قريبا من السواء » قوله « قريبا من السواء » قد يقتضى اما تطويل ما العادة فيه التخفيف ، او تخفيف ما العادة فيه التطويل ، اذا كان ثم عادة متقدمة . وقد ورد ما يقتضى التطويل في القيام ، كقراءة ما بين الستين الى المائة . وكما ورد في التطويل في قراءة الظهر . بحيث يذهب الذاهب البقيع فيقضى حاجته ، ثم يتوضأ ، ثم يأتي ورسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعة الاولى ، مما يطولها . وقد تكلم الفقهاء في الاركان الطويلة والقصيرة . واختلفوا في الرفع من الركوع : هل هو ركن طويل او قصير ؟ ورجح اصحاب الشافعي أنه ركن قصير . وفائدة الخلاف فيه ان تطويله يقطع الموالاة الواجبة في الصلاة . ومن هذا قال بعض اصحاب الشافعي : انه اذا طوله بطلت الصلاة ، وقال بعضهم : لا تبطل حتى ينقل اليه ركنا ، كقراءة الفاتحة او التشهد .

وهذا الحديث يدل على ان الرفع من الركوع ركن طويل ، لانه لايتأتى ان تكون القراءة في الصلاة ـ فرضها ونفلها ـ بمقدار ما اذا في الرفع من الركوع كان قصيراً . وهذا الذي ذكر في الحديث ـ من استواء الصلاة ـ ذهب بعضهم الى انه الفعل المتأخر بعد ذلك التطويل . وقد ورد في بعض الأحاديث « وكانت صلاته بعد تخفيفاً » والذي ذكره المصنف عن رواية البخاري ، وهو قوله « ما خلا القيام والقعود الخ » وذهب بعضهم الى تصحيح هذه الرواية ، دون الرواية التي ذكر فيها القيام ، ونسب رواية ذكر القيام الى الوهم . وهذا بعيد عندنا ، لأن توهيم الراوى الثقة على خلاف الأصل لاسيما إذا لم يدل دليل قوي ـ لايمكن الجمع بينه وبين الزيادة ـ على كونها وهماً ، وليس هذا من باب العموم والخصوص ، حتى يحمل العام على الخاص فيما عدا القيام . فإنه قد صرح في حديث البراء في تلك الرواية بذكر القيام ويمكن الجمع بينهما بأن يكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك

كان مختلفاً . فتارة يستوى الجمع ، وتارة يستوى ماعدا القيام والقعود . وليس في هذا إلا أحد أمرين . إما الخروج عما تقتضيه لفظة « كان » - إن كانت وردت - من المداومة ، أو الأكثرية . وإما أن يقال : الحديث واحد ، اختلفت رواته عن واحد ، فيقضى ذلك التعارض . ولعل هذا هو السبب الذي دعا من ذكرنا عنه أنه نسب تلك الرواية الى الوهم ممن قاله . وهذا الوجه الثاني - أعني اتحاد الرواية - أقوى من الأول في وقوع التعارض ، وإن احتمل غير ذلك على الطريقة الفقهية . ولا يقال : إذا وقع التعارض فالذي أثبت التطويل في القيام لا يعارضه من نفاه . فإن المثبت مقدم على النافي . لأنا نقول ، الرواية الأخرى تقتضي بنصها عدم التطويل في القيام وخروج تلك الحالة - أعني حالة القيام والقعود - عن بقية حالات أركان الصلاة ، فيكون النفي والإثبات محصورين في محل واحد . والنفي والإثبات إذا انحصرا في محل واحد تعارضا ، إلا أن يقال باختلاف هذه الأحوال بالنسبة الى صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا يبقى فيها انحصار في محل واحد بالنسبة الى الصلاة . ولا يعترض على هذا الا بما قدمناه من مقتضى لفظة « كان » إن وجدت في حديث ، أو كون الحديث واحداً عن مخرج واحد اختلف فيه ، فلينظر ذلك في الروايات ، ويحقق الإتحاد أو الإختلاف في مخرج الحديث . والله أعلم .

الحديث الثامن : - عن ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنهما قال « إني لا آلو أن أصلى بكم كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بنا » .

قال ثابت « فكان أنس يصنع شيئاً لا أراكم تصنعونه . كان إذا رفع رأسه من الركوع انتصب قائما حتى يقول القائل قد نسي ، وإذا رفع رأسه من السجدة مكث حتى يقول القائل قد نسى » .

قوله « لا آلو » أي لا أقصر . وقد قيل : - إن « الآلو » يكون بمعنى التقصير ، وبمعنى الإستطاعة معاً . والسياق يرشد الى المراد ، والآلو على مثال : العتو . ويقال : الألي على مثال العتى . والماضي « ألا » وقد يقال في هذا المعنى « ألا » بالتشديد .

وقوله « أن أصلي » أي في أن أصلي . وتقديم أنس رضي الله عنه لهذا الكلام أمام روايته ليدل السامعين على التحفظ لما يأتي به ، ويحقق عندهم المراقبـــه لاتباع أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهذا الحديث أصرح في الدلالة على أن الرفع من الركوع ركن طويل ، بل هو ـ والله أعلم ـ نص فيه ، فلا ينبغي العدول عنه لدليل ضعيف ذكر في أنه ركن قصير . وهو ماقيل : إنه لم يسن فيه تكرار التسبيحات على الاسترسال ، كما سنت القراءة في القيام ، والتسبيحات في الركوع والسجود ،طلقاً .

الفصل السادس

وجوب الطمأنينة في الركوع والسجود

عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد، فدخل رجل فصلى، ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ارجع فصل، فإنك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: أرجع فصل فانك لم تصل « ثلاثاً ». فقال: والذي بعثك بالحق لا أحسن غيره، فعلمني، فقال: اذا قمت الى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً. وافعل ذلك في صلاتك كلها ».

الكلام عليه من وجوه: -

الأول: فيه الرفق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فأن النبي صلى الله عليه وسلم عامله بالرفق فيما أمره به، كما قال معاوية بن الحكم السلمى « فما كهرني » ووصف رفق رسول الله صلى الله عليه وسلم به. وكذلك قال في الاعرابي «لا تزرموه» ولم يعنفه. وفيه حسن خلق النبي صلى الله عليه وسلم: وفيه تكرار رد السلام مراراً، إذا كرره المسلم، كما ورد في بعض طرقه، مع الفصل القريب.

الثاني: تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث، وعدم وجوب مالم يذكر فيه. فأما وجوب ماذكر فيه فلتعلق الأمر به، وأما عدم وجوب

غيره : فليس ذلك لمجرد كون الأصل عدم الوجوب بل لأمر زائد على ذلك .
وهو أن الموضع موضع تعليم ، وبيان للجاهل ، وتعريف لواجبات الصلاة .
وذلك يقتضي انحصار الواجبات فيما ذكر .

ويقوى مرتبة الحصر أنه صلى الله عليه وسلم ذكر ماتعلقت به الاساءه من هذا المصلى ، ومالم تتعلق به اساءتـه من واجبات الصلاة . وهذا يدل على أنه لم يقصر المقصود على ماوقعت فيه الاساءة فقط .

فاذا تقرر هذا فكل موضع اختلف الفقهاء في وجوبه ـ وكان مذكوراً في هذا الحديث ـ فلنا أن نتمسك في وجوبه . وكل موضع اختلفوا في وجوبه ولم يكن مذكوراً في هذا الحديث فلنا أن نتمسك به في عدم وجوبه ، لكونه غير مذكور في هذا الحديث ، على ماتقدم من كونه موضع تعليم . وقد ظهرت قرينه مع ذلك قصد ذكر الواجبات . وكل موضع اختلف في تحريمه فلنا أن نستدل بهذا الحديث على عدم تحريمه . لأنه لو حرم لوجب التلبس بضده ـ فإن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده . ولو كان التلبس بالضـد واجباً لذكر ذلك ، على ماقررناه . فصار من لوازم النهـي الأمر بالضد ومن الأمر بالضد ذكره في الحديث على ماقررناه . فاذا انتفى ذكره ـ أعنى الأمر بالتلبس بالضد ـ انتفى ملزومه ، وهو الأمر بالضد . وإذا انتفى الأمر بالضد انتفى مازومه ، وهو النهـي عن ذلك الشيء فهـذه الثلاث الطرق يمكن الإستدلال بها على شيء كثير من المسائل المتعلقه بالصلاة ، الا أن على طالب التحقيق في هذا ثلاث وظائف :

أحدها : ان يجمع طرق هذا الحديث ، ويحصى الأمور المذكوره فيـه ، ويأخذ بالزائد فالزائد ، فان الأخذ بالزائد واجب .

وثانيها : اذا قام دليل على أحد امرين ـ إما الوجوب ، او عدم الوجوب ـ فالواجب العمل به ، مالم يعارضه ماهو اقوى منه . وهذا في باب النفي يجب التحرز فيه اكثر . فلينظر عند التعارض اقوى الدليلين فيعمل به .

وعندنا انه اذا استدل على عدم وجوب شيء بعدم ذكره في الحديث ، وجاءت صيغة الأمر به في حديث آخر فالمقدم صيغه الأمر ، وإن كان يمكن ان يقال : الحديث دليل على عدم الوجوب ، وتحمل صفة الأمر على الندب ، لكن عندنا ان ذلك اقوى ، لأن عدم الوجوب متوقف على مقدمه اخرى ، وهو ان عدم الذكر في الرواية يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ، وهذه غير المقدمه التي قررناها وهو ان عدم الذكر يدل على عدم الوجوب ، لان المراد ثمه ان عدم الذكر في نفس الأمر من الرسول صلى الله عليه وسلم يدل عدم الوجوب ، فإنه موضع بيان ، وعدم الذكر في نفس الأمر غير عدم الذكر في الروايه ، وعدم الذكر في روايه انما يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ، بطريق ان يقال : لو كان لذكر ، او بأن الأصل عدمه ، وهذه المقدمه أضعف من دلالة الأمر على الوجوب .

وايضاً فالحديث الذي فيه الامر إثبات لزياده ، فيعمل بها .

وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغه الأمر في الوجوب الذي هو ظاهر فيها . والمخالف يخرجها عن حقيقتها ، بدليل عدم الذكر . فيحتاج الناظر المحقق الى الموازنه بين الظن المستفاد من عدم الذكر في الروايه ، وبين الظن المستفاد من كون الصيغه للوجوب . والثاني عندنا ارجح .

وثالثها : ان يستمر على طريقه واحده ، ولا يستعمل في مكان مايتركه في آخر ، فيتثعلب نظره ، وان يستعمل القوانين المعتبره في ذلك استعمالا واحداً . فإنه قد يقع هذا الاختلاف في النظر في كلام كثير من المتناظرين .

الوجه الثالث من الكلام على الحديث : قد تقدم انه قد يستدل ـ حيث يراد نفي الوجوب ـ بعدم الذكر في الحديث ، وقد فعلوا هذا في مسائل :

منها : ان الإقامه غير واجبه ، خلافاً لمن قال بوجوبها من حيث إنها لم تذكر في الحديث . وهذا ـ على ماقررناه ـ يحتاج الى عدم رجحان الدليل الدال على وجوبها عند الخصم ، وعلى انها غير مذكوره في جميع طرق هذا الحديث . وقد

ورد في بعض طرقه، الامر بالإقامه . فإن صح فقد عدم احد الشرطين اللذين قررناهما .

ومنها : الإستدلال على عدم وجوب دعاء الاستفتاح ، حيث لم يذكر ، وقد نقل عن بعض المتأخرين - ممن لم يرسخ قدمه في الفقه ، ممن ينسب الى غير الشافعي - ان الشافعي يقول بوجوبه ، وهذا غلط قطعاً . فان لم ينقله غيره فالوهم منه . وان نقاه غيره - كالقاضي عياض رحمه الله ومن هو في مرتبته من الفضلاء - فالوهم منهم لا منه .

ومنها : استدلال بعض المالكية به على عدم وجوب التشهد بما ذكرناه من عدم الذكر ، ولم يتعرض هذا المستدل للسلام . لأن للحنفية أن يستدلوا به على عدم وجوب السلام بعينه ، مع أن المادة واحدة ، الا أن يريد أن الدليل المعارض لوجوب السلام أقوى من الدليل على عدم وجوبه . فلذلك تركه بخلاف التشهد ، فهذا يقال فيه أمران :

أحدهما : ان دليل ايجاب التشهد هو الأمر ، وهو أرجح مما ذكرناه .

وبالجملة : فله أن يناظر على الفرق بين الرجحانين ، ويمهد عذره ، ويبقى النظر ثمة فيما يقال .

الثاني : أن دلالة اللفظ على الشيء لاتنفى معارضة المانع الراجح ، فان الدلاله أمر يرجع الى اللفظ ، أو الى أمر لو جرد النظر اليه لثبت الحكم ، وذلك لا ينفى وجود المعارض .

نعم لو استدل بلفظ يحتمل أمرين على السواء ، لكانت الدلالة منتفيه .

وقد يطلق الدليل على الدليل التام الذي يجب العمل به . وذلك يقتضى عدم وجود المعارض الراجح . والاولى أن يستعمل في دلاله ألفاظ الكتاب والسنة الطريق الأول . ومن ادعى المعارض الراجح فعليه البيان .

الوجه الرابع من الكلام على الحديث : استدل بقوله « فكبر » على وجوب

التكبير بعينه . وأبو حنيفة يخالف فيه ، ويقول : اذا أتى بما يقتضى بما التعظيم ، كقوله « الله أجل » أو « أعظم » كفى . وهذا نظر منه الى المعنى ، وأن المقصود التعظيم ، فيحصل بكل ما دل عليه . وغيره اتبع اللفظ ، وظاهره تعيين التكبير . ويتأيد ذلك بأن العبادات محل التعبدات . ويكثر ذلك فيها . فالاحتياط فيها الاتباع .

وأيضاً فالخصوص قد يكون مطلوباً . أعني خصوص التعظيم بلفظ « الله أكبر » وهذا لان رتب هذه الاذكار مختلفة ، كما تدل عليه الاحاديث . فقد لايتأدى برتبه ما يقصد من أخرى ، ولا يعارض هذا أن يكون أصل المعنى مفهوما . فقد يكون التعبد واقعاً في التفصيل ، كما انا نفهم أن المقصود من الركوع التعظيم بالخضوع ، ولو أقام مقامه خضوعاً آخر لم يكتف به ، ويتأيد هذا باستمرار العمل من الامة على الدخول في الصلاة بهذه اللفظة ، أعني « الله أكبر » .

وأيضاً : فقد اشتهر بين أهل الأصول ان كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصص فهي باطلة ، ويخرج على هذا حكم هذه المسألة ، فانه اذا استنبط من النص أن المقصود مطلق التعظيم بطل خصوص التكبير . وهذه القاعدة الاصولية قد ذكر بعضهم فيها نظراً وتفصيلا . وعلى تقدير تقريرها مطلقا يخرج ما ذكرناه .

الوجه الخامس : قوله « ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » يدل على وجوب القراءة في الصلاة . ويستدل به من يرى أن الفاتحة غير معينة . ووجهه ظاهر ، فانه اذا تيسر غير الفاتحة وقرأه فقارئه يكون ممتثلا ، فيخرج عن العهدة . والذين عينوا الفاتحة للوجوب وهم الفقهاء الأربعة ، إلا أن أبا حنيفة منهم ـ على ما نقل عنه ـ جعلها واجبة وليست بفرض ، على أصله في الفرق بين الواجب والفرض ، اختلف من نصر مذهبهم في الجواب عن الحديث . وذكر فيه طرق :ـ

الطريق الاول : أن يكون الدليل الدال على تعيين الفاتحة ، كقوله صلى الله

عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » مثلا ، مفسراً للمجمل الذي في قوله « ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » وهذا - ان اريد بالمجمل ما يريده الاصوليون به - فليس كذلك . لأن المجمل ما لايتضح المراد منه ، وقوله « اقرأ ما تيسر معك من القرآن » متضح أن المراد يقع امتثاله بفعل كل ما تيسر ، حتى لو لم يرد قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » لاكتفينا في الامتثال بكل ما تيسر ، وان اريد بكونه مجملا أنه لايتعين فرد من الأفراد ، فهذا لا يمنع من الاكتفاء بل كل فرد ينطلق عليه ذلك الاسم ، كما في سائر المطلقات .

الطريق الثاني : أن يجعل قوله « اقرأ ما تيسر معك » مطلقاً يقيد ، او عاماً يخصص بقوله « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » وهذا يرد عليه ان يقال : لا نسلم انه مطلق من كل وجه ، بل هو مقيد بقيد التيسير الذي يقتضي التخيير في قراءة كل فرد من افراد المتيسرات . وهذا القيد المخصوص يقابل التعيين . وانما نظير المطلق الذي لاينافي التعيين . ان يقول : اقرأ قرآنا . ثم يقول : اقرأ فاتحة الكتاب ، فانه يحمل المطلق على المقيد حينئذ . والمثال الذي يوضح ذلك انه لو قال لغلامه : اشتر لي لحماً ، ولا تشتر الا لحم الضأن ، لم يتعارض . ولو قال : اشتر لي أي لحم شئت ، ولا تشتر إلا لحم الضأن ، في وقت واحد لتعارض ، الا ان يكون اراد بهذه العبارة ما يراد بصيغة الاستثناء . وأما دعوى التخصيص فأبعد ، لان سياق الكلام يقتضي تيسير الأمر عليه . وانما يقرب هذا اذا جعلت « ما » بمعنى الذي ، وأريد بها شيء معين وهو الفاتحة ، لكثرة حفظ المسلمين لها فهي المتيسرة .

الطريق الثالث : أن يحمل قوله « ما تيسر » على ما زاد على فاتحة الكتاب ويدل على ذلك بوجهين . أحدهما : الجمع بينه وبين دلائل ايجاب الفاتحة . والثاني : ما ورد في بعض رواية أبي داود « ثم اقرأ بأم القرآن وما شاء الله ان تقرأ » وهذه الرواية - اذا صحت - تزيل الاشكال الكليه ، لما قررناه من أنه يؤخذ بالزائد اذا جمعت طرق الحديث . ويلزم من هذه الطريقة اخراج صيغه الأمر عن ظاهرها عند من لايرى وجوب زائد عن الفاتحة ، وهم الاكثرون .

الوجه السادس : قوله صلى الله عليه وسلم « ثم اركع حتى تطمئن راكعاً » يدل على وجوب الركوع . واستدلوا به على وجوب الطمأنينة ، وهو كذلك دال عليها . ولا يتخيل ههنا ما تكلم الناس فيه من ان الغاية هل تدخل في المغي ام لا؟ او ما قيل من الفرق بين ان تكون من جنس المغي اولا ؟ فان الغاية ههنا ـ وهي الطمأنينة ـ وصف للركوع لتقييده بقوله « راكعاً » ووصف الشيء معه، حتى لو فرضنا انه ركع ولم يطمئن ـ بل رفع عقيب مسمى الركوع ـ لم يصدق عليه انه جعل مطلق الركوع مغيا بالطمأنينة .

وجاء بعض المتأخرين فأغرب جداً وقال ما تقريره : إن الحديث يدل على عدم وجوب الطمأنينة من حيث إن الأعرابي صلى غير مطمئن ثلاث مرات . والعبادة بدون شرطها فاسده حرام ، فلوكانت الطمأنينة واجبه لكان فعل الاعرابي فاسداً . ولو كان ذلك لم يقره النبي صلى الله عليه وسلم عليه حال فعله . واذا تقرر بهذا التقرير عدم الوجوب حمل الأمر في الطمأنينة على الندب ، ويحمل قوله صلى الله عليه وسلم « فانك لم تصل » على تقدير : لم تصل صلاة كاملة .

ويمكن ان يقال : ان فعل الاعرابي بمجرده لايوصف بالحرمة عليه ، لأن شرطه علمه بالحكم ، فلا يكون التقرير تقريراً على محرم . الا انه لايكفي ذلك في الجواب . فانه فعل فاسد ، والتقرير يدل على عدم فساده ، والا لما كان التقرير في موضع ما يدل على الصحة .

وقد يقال : ان التقرير ليس بدليل على الجواز مطلقاً ، بل لابد من انتفاء الموانع . وزيادة قبول المتعلم لما يلقى اليه ـ بعد تكرار فعله ، واستجماع نفسه ، وتوجه سؤاله ـ مصلحة مانعه من وجوب المبادرة الى التعليم ، لاسيما مع عدم خوف الفوات ، إما بناء على ظاهر الحال ، او بوحي خاص .

الوجه السابع : قوله صلى الله عليه وسلم « ثم ارفع حتى تعتدل قائماً » يدل على وجوب الرفع خلافاً لمن نفاه . ويدل على وجوب الرفع ، خلافاً لمن نفاه.

ويدل على وجوب الاعتـــدال في الرفــع ، وهو مذهب الشافعي في الموضعين ، وللمالكية خلاف فيها . وقد قيل في توجيه عدم وجوب الاعتدال : إن المقصود من الرفع الفصل ، وهو يحصل بدون الاعتدال . وهذا ضعيف ، لأنا نسلم ان الفصل مقصود ، ولا نسلم انه كل المقصود . وصيغة الأمر دلت على ان الاعتدال مقصود مع الفصل فلا يجوز تركها .

وقريب من هذا في الضعف استدلال بعض من قال بعدم وجوب الطمأنينة بقوله تعالى : الحج ٧٧ (اركعوا واسجدوا) فلم يأمرنا بما زاد على ما يسمى ركوعاً وسجوداً . وهـذا واه جـداً ، فان الأمر بالركوع والسجود يخرج عنه المكلف بمسمى الركوع والسجود كما ذكر . وليس الكلام فيه ، وانما الكلام في خروجه عن عهدة الأمر الآخر ـ وهو الأمر بالطمأنينة ـ فانه يجب امتثاله ، كما يجب امتثال الأول .

الوجه الثامن : قوله « ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً » والكلام فيه كالكلام في الركوع .

وكذلك قوله « ارفع حتى تطمئن جالساً » فيما يستنبط فيه .

الوجه التاسع : قوله صلى الله عليه وسلم « ثم افعل ذلك في صلاتك كلها » يقتضي وجوب القراءة في جميع الركعات . واذا ثبت ان الذي امر به الاعرابي هو قراءة الفاتحة دل على وجوب قراءتها في جميع الركعات . وهو مذهب الشافعي . وفي مذهب مالك ثلاثة اقوال . احدها : الوجوب في كل ركعــة . والثاني : الوجوب في الأكثر . والثالث : الوجوب في ركعة واحدة .

الفصل السابع
القراءة في الصلاة

الحديث الأول :

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » .

« عبادة بن الصامت » ابن قيس بن أصرم أنصارى ، سـالمي عقبي بدرى : يكنى أبا الوليد . توفى بالشام . وخبره معروف به على ماذكر . يقال : توفى سنة أربع وثلاثين بالرملة . وقيل ببيت المقدس والحديث دليل على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة . ووجه الاستدل منه ظاهر . إلا أن بعض علماء الأصول اعتقد في مثل هذا اللفظ الإجمال ، من حيث إنه يدل على نفي الحقيقه ، وهي غير منتفية . فيحتاج الى إضمار . ولاسبيل الى إضمار كل محتمل لوجهين . أحدهما : أن الإضمار انما احتيج اليه للضرورة والضرورة تندفع باضمار فرد ولا حاجة لاضمار أكثر منه وثانيهما : أن إضمار الكل قد يتناقض . فإن إضمار الكمال يقتضي إثبات أصل الصحة ، ونفي الصحة يعارضه . وإذا تعين إضمار فرد فليس البعض أولى من البعض ، فتعين الإجمال .

وجواب هذا : أنا لانسلم أن الحقيقة غير منتفية . وإنما تكون غير منتفيه لو حمل لفظ « الصلاة » على غير عرف الشرع . وكذلك لفظ « الصيام » وغيره ، أما إذا حمل على عرف الشرع ، فيكون منتفياً حقيقة ولا يحتاج الى الإضمار المؤدى الى

الإجمال ، ولكن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه ، لأنه الغالب . ولأنه المحتاج اليه فيه . فإنه بعث لبيان الشرعيات ، لالبيان موضوعات اللغة .

وقوله « لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب » قد يستدل به من يرى وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ، بناء على أن كل ركعة تسمى صلاة . وقد يستدل به من يرى وجوبها في كل ركعة واحدة ، بناء على أنه يقتضي حصول اسم « الصلاة » عند قراءة الفاتحة . فإذا حصل مسمى قراءة الفاتحة في ركعة وجب أن تحصل الصلاة . والمسمى يحصل بقراءة الفاتحه مرة واحدة فوجب القول بحصول مسمى الصلاة . ويدل على أن الأمر كما يدعيه أن إطلاق اسم الكل على الجزء مجاز . ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم « خمس صلوات كتبهن الله على العباد » فإنه يقتضي أن اسم « الصلاة » حقيقة في مجموع الأفعال ، لا في كل ركعة . لأنه لو كان حقيقة في كل ركعة لكان المكتوب على العباد سبع عشرة صلاة .

وجواب هذا : أن غاية مافيه دلالة مفهوم على صحة الصلاة بقراءة الفاتحةفي كل ركعة . فإذا دل دليل خارج منطوق على وجوبها في كل ركعة كان مقدماً عليه . وقد استدل بالحديث على وجوب قراءة الفاتحه على المأموم ، لأن صلاة المأموم صلاة . فتنتفي عندانتفاء قراءةالفاتحة . فإن وجد دليل يقتضي تخصيص صلاة المأموم من هذا العموم قدم على هذا وإلا فالأصل العمل به .

الحديث الثاني :

عن أبي قتادة الانصاري رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الأولين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين ، يطول في الأولى ، ويقصر في الثانية ، يسمع الآية احياناً ، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين ، يطول في الأولى ، ويقصر في الثانية ، وفي الركعتين الأخريين بأم الكتاب . وكان يطول في الركعة الأولى من صلاة الصبح ، ويقصر في الثانية » .

« الأوليان » تثنية الأولى ، وكذلك « الأخريان » وأما مايسمع على الألسنة

من « الأوالة » وتثنيتها بالأولتين فرجوح في اللغة . ويتعلق بالحديث أمور : أحدها يدل على قراءة السورة في الجملة مع الفاتحة . وهو متفق عليه ، والعمل متصل به من الأمة . وإنما اختلفوا في وجوب ذلك ، أو عدم وجوبه . وليس في مجرد الفعل - كما قلنا - مايدل على الوجوب ، إلا أن يتبين أنه وقع بياناً لمجمل واجب ، ولم يرد دليل راجح على إسقاط الوجوب . وقد أدعى في كثير من الأفعال التي قصد اثبات وجوبها أنها بيان لمجمل . وقد تقدم لنا في هذا بحث وهذا الموضع مما يحتاج من سلك تلك الطريقه الى إخراجه عن كونه بياناً ، أو الى أن يفرق بينه وبين ما ادعى فيه كونه بياناً من الأفعال . فإنه ليس معه في تلك المواضع إلا مجرد الفعل ، وهو موجود ههنا .

الثاني : اختلف العلماء في استحباب قراءة السورة في الأخريين وللشافعي قولان . وقد يستدل بهذا الحديث على اختصاص القراءة بالأولين فانه ظاهر الحديث ، حيث فرق بين الأولين والأخريين فيما ذكره من قراءة السورة وعدم قراءتها ، وقد يحتمل غير ذلك ، لاحتمال اللفظ أن يكون أراد تخصيص الأولين بالقراءة الموصوفة بهذه الصفة ، أعني التطويل في الأولى والتقصير في الثانية.

الثالث : يدل على أن الجهر بالشيء اليسير من الآيات في الصلاة السريه جائز ، مغتفر لايوجب سهواً يقتضي السجود .

الرابع : يدل على استحباب تطويل الركعة الأولى بالنسبة الى الثانية ، فيما ذكر فيه . وأما تطويل القراءة في الأولى بالنسبة الى القراءة في الثانيه ففيه نظر وسؤال عن من أراد ذلك ، لأن اللفظ إنما دل على تطويل الركعة ، وهو متردد بين تطويلها بمحض القراءة ، وبمجموع منه القراءة . فمن لم ير أي يكون مع القراءة غيرها ، وحكم باستحباب تطويل الأولى مستدلا بهذا الحديث ، لم يتم له الا بدليل من خارج على أنه لم يكن مع القراءة غيرها .

ويمكن أن يجاب عنه بأن المذكور هو القراءة ، والظاهر أن التطويل والتقصير راجعان الى ماذكر قبلها وهو القراءة .

الخامس : فيه دليل جواز الاكتفاء بظاهر الحال في الأخبار ، دون التوقف على اليقين ، لأن الطريق الى العلم بقراءة السورة في السرية لايكون الا بسماع كلها . وإنما يفيد اليقين ذلك لو كان في الجهريه . وكأنه أخذ من سماع بعضها ، مع قيام القرينة على قراءة باقيها .

فإن قلت : قد يكون أخذ ذلك بإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم .قلت : لفظة « كان » ظاهرة في الدوام والاكثرية ، ومن ادعى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم عقيب الصلاة دائما أو أكثرياً بقراءة السورتين فقد أبعد جداً .

الفصل الثامن

سجود السهو

الحديث الاول :

عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشى ـ قال أبن سيرين : وسماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا . قال فصلى بنا ركعتين ، ثم سلم . فقام الى خشبة معروضة في المسجد ، فأتكأعليها ، كأنه غضبان . ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه ، وخرجت السرعان من أبواب المسجد . فقالوا : قصرت الصلاة ـ وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يكلماه ـ وفي القوم رجل في يده طول ، يقال له ذو اليدين فقال : يارسول الله ، أنسيت ، أم قصرت الصلاة ؟ قال لم أنس ولم تقصر . فقال : أكما يقول ذو اليدين ؟ فقالوا : نعم . فتقدم فصلى ما ترك . ثم سلم . ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول . ثم رفع رأسه وكبر . ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر فربما سألوه . ثم سلم ؟ قال فنبئت أن عمران بن حصين قال : ثم سلم » .

الكلام على هذا الحديث يتعلق بمباحث : بحث يتعلق بأصول الدين ، وبحث يتعلق بأصول الفقه . وبحث يتعلق بالفقه .

فأما البحث الأول ففي موضعين :

أحدهما : أنه يدل على جواز السهو في الأفعال على الأنبياء عليهم السلام .

وهو مذهب عامة العلماء والنظار . وهذا الحديث مما يدل عليه . وقد صرح صلى الله عليه وسلم في حديث ابن مسعود بأنه « ينسى كما تنسون » وشذت طائفة من المتوغلين ، فقالت : لايجوز السهو عليه ، وانما ينسى عمداً ، ويتعمد صورة النسيان ليسن . وهذا قطعاً باطل ، لاخباره صلى الله عليه وسلم بأنه ينسى . ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة . ولأن صورة الفعل النسياني كصورة الفعل العمدي، وانما يتميزان للغير بالإخبار . والذين أجازوا السهو قالوا : لايقر عليه فيما طريقه البلاغ الفعلي . واختلفوا : هل من شرط التنبيه الاتصال بالحادثة ، أو ليس من شرطه ذلك بل يجوز التراخي الى أن تنقطع مدة التبليغ ، وهو العمر ؟ وهذه الواقعة قد وقع البيان فيها على الاتصال . وقد قسم القاضي عياض الافعال الى ما هو على طريقة البلاغ والى ما ليس على طريقة البلاغ ، ولا بيان للاحكام من أفعاله البشرية وما يختص به من عاداته واذكار قلبه . وأبى ذلك بعض من تأخر عن زمنه وقال : ان أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وإقراره كله بلاغ ، واستنتج بذلك العصمة في الكل ، بناء على أن المعجزة تدل على العصمة فيما طريقه البلاغ وهذه كلها بلاغ ، فهذه كلها تتعلق بها العصمة ـ أعني القول ، والفعل ، والتقرير ـ ولم يصرح في ذلك بالفرق بين عمد وسهو . وأخذ البلاغ في الافعال من حيث التأسي به صلى الله عليه وسلم . فان كان يقول بأن السهو والعمد سواء في الأفعال فهذا الحديث يرد عليه .

الموضع الثاني : الأقوال . وهي تنقسم الى ما طريقة البلاغ ، والسهو فيه ممتنع ونقل فيه الاجماع ، كما يمتنع التعمد قطعاً وإجماعاً . وأما طرق السهو في الأقوال الدنيوية ، وفيما ليس سبيله البلاغ ـ من الاخبار التي لاتستند الأحكام اليها ، ولا أخبار المعاد ، ولا ما يضاف الى وحي ـ فقد حكى القاضي عياض عن قوم أنهم جوزوا السهو والغفلة في هذا الباب عليه ، اذ ليس من باب التبليغ الذي يتطرق به الى القدح في الشريعة . قال : والحق الذي لامرية فيه ترجيح قول من لم يجز ذلك على الانبياء في خبر من الاخبار ، كما لم يجيزوا عليهم فيها العمد ، فانه

لايجوز عليهم خلف في خبر ، لا عن قصد ولا سهو ، ولا في صحة ولا مرض ، ولا رضى ولا غضب . والذي يتعلق بهذا من هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم « لم أنس ولم تقصر » وفي رواية أخرى « كل ذلك لم يكن » واعتذر عن ذلك بوجوه :

أحدها : أن المراد لم يكن القصر والنسيان معاً . وكان الأمر كذلك .

وثانيها : أن المراد الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه . وكأنه مقدر النطق به ، وان كان محذوفاً . لأنه لو صرح به ـ وقيل لم يكن في ظني ، ثم تبين أنه كان خلافه في نفس الأمر ـ لم يقتض ذلك أن يكون خلافه في ظنه . فاذا كان لو صرح به ـ كما ذكرناه ـ فكذلك اذا كان مقدراً مراداً .

وهذان الوجهان يختص أولهما برواية من روى « كل ذلك لم يكن » . وأما من روى « لم أنس ولم تقصر » فلا يصح فيه هذا التأويل .

وأما الوجه الثاني فهو مستمر على مذهب من يرى أن مدلول اللفظ الخبري هو الامور الذهنية ، فانه ـ وإن لم يذكر ذلك ـ فهو الثابت في نفس الأمر عند هؤلاء ، فيصير كالملفوظ به

وثالثها : أن قوله صلى الله عليه وسلم « لم أنس » يحمل على السلام ، أي إنه كان مقصوداً لانه بناء على ظن التمام ، ولم يقع سهواً في نفسه . وإنما وقع السهو في عدد الركعات وهذا بعيد .

ورابعها : الفرق بين السهو والنسيان . فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسهو ولا ينسى ولذلك نفي عن نفسه النسيان لأنه غفلة . ولم يغفل عنها . وكان شغله عن حركات الصلاة وما في الصلاة شغلا بها ، لاغفلة عنها . ذكره القاضي عياض . وليس في هذا تخليص للعبارة عن حقيقة السهو والنسيان ، مع بعد الفرق بينهما في استعمال اللغة ، وكأنه متلوح من اللفظ أن النسيان عدم الذكر لامر لايتعلق بالصلاة ، والسهو عدم الذكر لامر يتعلق بها . ويكون النسيان الاعراض

عن تفقد أمورها ، حتى يحصل عـدم الذكر . والسهو عـدم الذكر ، لا لأجـل الاعراض وليس في هذا ـ بعد ما ذكرناه ـ تفريق كلي بين السهو والنسيان .

وخامسها : ما ذكره القاضي عياض أنه ظهر له ماهو أقرب وجهاً ، وأحسن تأويلا . وهو أنه إنما أنكر صلى الله عليه وسلم نسبة النسيان المضاف اليه ، وهو الذي نهى عنه بقوله « بئسما لأحدكم أن يقول : نسيت كذا . ولكنه نسي » وقد روى « اني لاأنس » على النفي « ولكنى أنسى » وقد شك الراوي على رأى بعضهم ـ في الروايـــة الأخرى : هل قال « أنسى أو أنسى » وأن « أو » هنا للشك . وقيل بل للتقسيم . وأن هذا يكون منه مرة من قبل شغله وسهوه ، ومرة يغلب على ذلك ويجبر عليه ، وليس . فلما سأله السائل بذلك اللفظ أنكره وقال له « كل ذلك لم يكن » وفي الرواية الأخرى « لم أنس ولم تقصر » وأما القصر فبين . وكذلك « لم أنس » حقيقة من قبل نفسي وغفلتي . ولكن الله نساني لأسن .

وأعلم أنـــه قد ورد في الصحيح من حديث ابن مسعود : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إنه لو حدث في الصلاة شيء أنبأتكم به ، ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني » وهذا يعترض ماذكر القاضي ، من أنه صلى الله عليه وسلم أنكر نسبة النسيان اليه . فأنه صلى الله عليه وسلم قد نسب النسيان اليه في حديث ابن مسعود مرتين . وما ذكره القاضي عياض ، من أنه صلى الله علية وسلم « نهى أن يقال : نسيت كذا » الذي أعرفه فيه « بئسما لأحدكم أن يقول : نسيت آية كذا » وهذا نهى عن إضافة « نسيت » الى الآية » .

وليس يلزم من النهى عن إضافة النسيان الى الآية النهي عن إضافته الى كل شيء . فإن الآية من كلام الله تعالى المعظم ، ويقبح بالمرء المسلم أن يضيف الى نفسه نسيان كلام الله تعالى ، وليس هذا المعنى موجوداً في كل ماينسب اليه النسيان . فلا يلزم مساواة غير الآية لها .

وعلى كل تقدير لو لم يظهر مناسبة لم يلزم من النهي عن الخاص النهي عن

العام . وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم أن يكون قول القائل « نسيت » ـ الذي أضافه الى عدد الركعات ـ داخلا تحت النهي ، فينكر . والله أعلم .

ولما تكلم بعض المتأخرين على هذا الموضع ذكر أن التحقيق في الجواب عن ذلك أن العصمة إنما تثبت في الإخبار عن الله في الأحكام وغيرها ، لأنه الذي قامت عليه المعجزة . وأما إخباره عن الأمور الوجودية فيجوز عليه فيه النسيان . هذا أو معناه . وأما البحث المتعلق بأصول الفقه فان بعض من صنف في ذلك احتج به على جواز الترجيح بكثرة الرواة ، من حيث ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب إخبار القوم ، بعد إخبار ذي اليدين . وفي هذا بحث .

وأما البحث المتعلق بالفقه فمن وجوه :

أحدها : ان نية الخروج من الصلاة وقطعها ـ اذا كانت بناء على ظن التمام ـ لايوجب بطلانها .

الثاني : ان السلام سهواً لايبطل الصلاة .

الثالث : استدل به بعضهم على أن كلام الناس لايبطل الصلاة . وأبو حنيفه يخالف فيه .

الرابع : الكلام العمد لإصلاح الصلاة لايبطل . وجمهور الفقهاء على أنه يبطل . وروى ابن القاسم عن مالك ان الإمام لو تكلم بما تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم من الاستفسار والسؤال عند الشك ، وأجابه المأموم ، أن صلاتهم تامة على مقتضى الحديث .

والذين منعوا من هذا اختلفوا في الاعتذار عن هذا الحديث ، والذي يذكر فيه وجوه منها : أنه منسوخ ، لجواز ان يكون في الزمن الذى كان يجوز فيه الكلام في الصلاه . وهذا لايصح ، لأن هذا الحديث رواه أبو هريرة . وذكر انه شاهد القصة ، واسلامه عام خيبر ، وتحريم الكلام في الصلاة كان قبل ذلك بسنين ولاينسخ المتأخر بالمتقدم ومنها : التأويل لكلام الصحابة بأن المراد بجوابهم جوابهم بالإشارة

والإيماء لا بالنطق وفيه بعد ، لأنه خلاف الظاهر من حكاية الراوي لقولهم . وان كان قدورد من حديث حماد بن زيد « فأومؤا اليه » فيمكن الجمع بأن يكون بعضهم فعل ذلك ايماء ، وبعضهم كلاماً . أو اجتمع الأمران في حق بعضهم .

ومنها : ان كلامهم كان اجابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإجابته واجبة . واعترض عليه بعض المالكية بأن قال : ان الإجابة لا تتعين بالقول .فيكفي فيها الإيماء . وعلى تقدير أن يجيب القوم ، لايلزم منه الحكم بصحة الصلاة ، لجواز أن تجب الإجابة ، ويلزمهم الاستئناف .

ومنها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم تكلم معتقداً لتمام الصلاة ، والصحابة تكلموا مجوزين للنسخ فلم يكن كلام واحد منهم مبطلا . وهذا يضعفه ما في كتاب مسلم : ان ذا اليدين قال « أقصرت الصلاة يارسول الله ، ام نسيت ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل ذلك لم يكن فقال : قد كان بعض ذلك يارسول الله. فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس ، فقال : أصدق ذو اليدين ؟ فقالوا: نعم يارسول الله » بعد قوله صلى الله عليه وسلم « كل ذلك لم يكن » وقوله صلى الله عليه وسلم « كل ذلك لم يكن » يدل على عدم النسخ . فقد تكلموا بعد العلم بعدم النسخ.
وليتنبه ههنا لنكتة لطيفة في قول ذي اليدين « قد كان بعض ذلك » بعد قوله صلى الله عليه وسلم « كل ذلك لم يكن » فإن قوله « كل ذلك لم يكن » تضمن أمرين:

أحدهما : الإخبار عن حكم شرعي ، وهو عدم القصد .

والثاني : الإخبار عن أمر وجودى وهو النسيان . وأحد هذين الأمرين لا يجوز فيه النسخ وهو الإخبار عن الأمر الشرعي . والآخر متحقق عند ذي اليدين . فلزم أن يكون الواقع بعض ذلك ، كما ذكرنا .

الخامس : الأفعال التي ليست من جنس أفعال الصلاة إذا وقعت سهواً . فاما أن تكون قليلة أو كثيرة . فإن كانت قليلة لم تبطل الصلاة ، وإن كانت كثيرة

ففيها خلاف في مذهب الشافعي . واستدل لعدم البطلان بهذا الحديث فإن الواقع فيه أفعال كثيرة . ألا ترى الى قوله « خرج سرعان الناس » وفي بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم « خرج الى منزله ومشى » قال في كتاب مسلم « ثم أتى جذعاً في قبلة المسجد فاستند اليه » ثم قد حصل البناء بعد ذلك . فدل على عدم بطلان الصلاة بالأفعال الكثيرة سهواً .

السادس : فيه دليل جواز البناء على الصلاة ، بعد السلام سهواً ، والجمهور عليه . وذهب سحنون ـ من المالكيه ـ الى ان ذلك انما يكون اذا سلم من ركعتين ، على ما ورد في الحديث ، ولعله رأى أن البناء بعد قطع الصلاة ونية الخروج منها على خلاف القياس وانما ورد النص على خلاف القياس في هذه الصورة المعينة ، وهو السلام من اثنتين ، فيقتصر على مورد النص ويبقى فيما عداه على القياس .

والجواب عنه انه اذا كان الفرع مساوياً للاصل ألحق به ، وان خالف القياس عند بعض أهل الأصول . وقد علمنا ان المانع لصحة الصلاة انما كان هو الخروج منها بالنية والسلام وهذا المعنى قد ألغي عند ظن التمام بالنص . ولا فرق بالنسبة الى هذا المعنى بين كونه بعد ركعتين ، أو كونه بعد ثلاث ، أو بعد واحدة .

السابع : اذا قلنا بجواز البناء ، فقد خصصوه بالقرب في الزمن . وأبى ذلك بعض المتقدمين فقال بجواز البناء ـ وان طال ـ مالم ينتقض وضوؤه . روى ذلك عن ربيعة . وقيل : ان نحوه عن مالك ، وليس ذلك بمشهور عنه . واستدل لهذا المذهب بهذا الحديث . ورأوا ان هذا الزمن طويل ، لاسيما على رواية من روى « ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى منزله » .

الثامن : اذا قلنا : انه لايبني الا في القرب . فقد اختلفوا في حده على اقوال منهم : من اعتبره بمقدار فعل النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث ، فما زاد عليه من الزمن فهو طويل ، وما كان بمقداره أو دونه فقريب . ولم يذكروا على هذا القول الخروج الى المنزل . ومنهم من اعتبر في القرب العرف . ومنهم من اعتبر

مقدار ركعة. ومنهم من اعتبر مقـــدار الصلاة. وهذه الوجوه كلها في مذهب الشافعي وأصحابه.

التاسع: فيه دليل على مشروعية سجود السهو.

العاشر: فيه دليل على أنه سجدتان.

الحادي عشر: فيه دليل على أنه في آخر الصلاة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله الا كذلك. وقيل في حكمته: انه أخر لاحتمال وجود سهو آخر، فيكون جابراً للكل. وفرع الفقهاء على هذا أنه لو سجد، ثم تبين أنه لم يكن آخر الصلاة، لزمه اعادته في آخرها. وصوروا ذلك في صورتين. احداهما: أن يسجد للسهو في الجمعة، ثم يخرج الوقت ـ وهو في السجود الأخير ـ فيلزمه اتمام الظهر، ويعيد السجود.

والثانية: أن يكون مسافراً فيسجد للسهو، وتصل به السفينة الى الوطن ،او ينوي الإقامة، فيتم ويعيد السجود.

الثاني عشر: فيه دليل على ان سجودالسهو يتداخل ولا يتعدد بتعدد أسبابه. فإن النبي صلى الله عليه وسلم سلم، وتكلم، ومشى. وهـذه موجبات متعـددة. واكتفى فيها بسجدتين، وهـذا مذهب الجمهور من الفقهاء. ومنهم من قال: يتعدد السجود بتعـدد السهو على مانقله بعضهم. ومنهم من فرق بين أن يتحد الجنس أو يتعدد. وهذا الحديث دليل على خلاف المذهب. فانه قد تعدد الجنس في القول والفعل ولم يتعدد السجود.

الثالث عشر: الحديث يدل على السجود بعدالسلام في هذا السهو. واختلف الفقهاء في محل السجود فقيل: كله قبل السلام، وهو مذهب الشافعي. وقيل: كله بعد السلام، وهو مذهب أبي حنيفة. وقيل: ما كان من نقص فحله قبـل السلام، وما كان من زيادة فمحله بعد السلام. وهو مذهب مالك. وأومأ اليه الشافعي في القديم. وقد ثبت في الأحاديث السجود بعد السلام في الزيادة، وقبله في النقص.

واختلف الفقهاء : فذهب مالك الى الجمع ، بأن استعمل كل حديث قبل السلام في النقص ، وبعـــده في الزيادة . والذين قالوا بأن الكل قبل السلام ، اعتذروا عن الأحاديث التي جاءت بعد السلام بوجوه :

أحدها : دعوى النسخ لوجهين . أحدهما أن الزهرى قال « ان آخر الأمرين من فعل النبي صلى الله عليه وسلم السجود قبل السلام » .

الثاني : أن الذين رووا السجود قبــل السلام متأخروا الاســلام وأصاغر الصحابة والاعتراض على الأول ان رواية الزهرى مرسلة . ولو كانت مسندة فشرط النسخ التعارض باتحاد المحل ، ولم يقع ذلك مصرحاً به في رواية الزهرى، فيحتمل أن يكون الأخير هو السجود قبل السلام ، لكن في محل النقص ، وانما يقع التعارض المحوج الى النسخ لو تبين أن المحل واحد ولم يتبين ذلك .

والاعتراض على الثاني أن تقدم الاسلام والكبر لايلزم منه تقدم الرواية حالة التحمل .

الوجه الثاني في الاعتذار عن الاحاديث التي جاءت بالسجود بعد السلام التأويل : إما على أن يكون المراد بالسلام هو السلام الذي على النبي صلى الله عليه وآ له وسلم الذي في التشهد ، وإما أن يكون على تأخره بعد السلام على سبيل السهو . وهما بعيدان .

أما الاول فلأن السابق الى الفهم عنـــد اطلاق « السلام » في سياق ذكر الصلاة هو الذي به التحلل . وأما الثاني فلأن الأصل عـــدم السهو وتطرقه الى الأفعال الشرعية من غير دليل غـــير سائغ . وأيضا فانه مقابل بعكسه ، وهو أن يقول الحنفي : محله بعد السلام وتقدمه قبل على سبيل السهو .

الوجه الثالث في الاعتـــذار الترجيـح بكثرة الرواة . وهـذا - إن صح - فالاعتراض عليه أن طريقة الجمع أولى من طريقة الترجيـح ، فانه انما يصار اليه عند عدم امكان الجمع . وأيضا فلابد من النظر الى محل التعارض واتحـــاد موضع

الخلاف من الزيادة والنقصان والقائلون بأن محل السجود بعد السلام أعتذروا عن الاحاديث المخالفه لذلك بالتأويل إما على أن يكون المراد بقوله « قبل السلام » السلام الثاني ، أو يكون المراد بقوله « وسجد سجدتين » سجود الصلاة .

وما ذكره الأولون من احتمال السهو عائد هاهنا ، والكل ضعيف والاول يبطله ان سجود السهو لايكون إلا بعد التسليمتين اتفاقاً .

وذهب أحمد بن حنبل الى الجمع بين الاحاديث بطريق أخرى - غير ما ذهب اليه مالك - وهو أن يستعمل كل حديث فيما ورد فيه . وما لم يرد فيه حديث فحل السجود فيه قبل السلام . وكأن هذا نظر الى أن الأصل في الجابر أن يقع في المجبور ، فلا يخرج عن هذا الأصل الا في مورد النص ، ويبقى فيما عداه على الأصل . وهذا المذهب مع مذهب مالك متفقان في طلب الجمع ، وعدم سلوك طريق الترجيح ، لكنهما أختلفا في وجه الجمع ، ويترجح قول مالك بأن تذكر المناسبة في كون سجو السهو قبل السلام عند النقص ، وبعده عند الزيادة . واذا ظهرت المناسبة - وكان الحكم على وفقها - كانت علة ، واذا كانت علة عم الحكم جميع محالها ، فلا يتخصص ذلك بمورد النص .

الوجه الرابع عشر : اذا سها الامام تعلق حكم سهوه بالمأمومين ، وسجدوا معه وان لم يسهوا . واستدل عليه بهذا الحديث . فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سها وسجد القوم معه لما سجد ، وهذا انما في حق من لم يتكلم من الصحابة ولم يمش ولم يسلم ، ان كان ذلك .

الوجه الخامس عشر : فيه دليل على التكبير لسجود السهو ، كما في سجود الصلاة .

الوجه السادس عشر : القائل « فنبئت أن عمران بن حصين قال : ثم سلم » هو محمد بن سيرين الراوي عن أبي هريرة ، وكان الصواب للمصنف أن يذكره فانه لما لم يذكر إلا أبا هريرة ، اقتضى ذلك أن يكون هو القائل « فنبئت » وليس كذلك ، وهذا يدل على السلام من سجود السهو .

الوجه السابع عشر : لم يذكر التشهد بعد سجود السهو . وفيه خلاف عند أصحاب مالك في السجود الذي بعد السلام . وقد يستدل بتركه في الحديث على عدمه في الحكم كما فعلوا في مثله كثيراً ، من حيث انه لو كان لذكر ظاهراً .

الحديث الثاني :

عن عبدالله بن بحينة - وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر ، فقام في الركعتين الأولين ، ولم يجلس ، فقام الناس معه . حتى اذا قضى الصلاة ، وانتظر الناس تسليمه ، وكبر وهو جالس . فسجد سجدتين قبل أن يسلم ، ثم سلم » .

الكلام عليه من وجوه :

الاول : فيه دليل على السجود قبل السلام عند النقص ، فانه نقص من هذه الصلاة الجلوس الاول وتشهده .

الثاني : فيه دليل على أن هذا الجلوس غير واجب - أعنى الأول - من حيث انه جبر بالسجود ، ولا يجبر الواجب الا بتداركه وفعله . وكذلك فيه دليل على عدم وجوب التشهد الاول .

الثالث : فيه دليل على عدم تكرار السجود عند تكرر السهو ، لأنه قد ترك الجلوس الأول والتشهد معاً ، واكتفى لهما بسجدتين . هذا اذا ثبت ان ترك التشهد الاول بمفرده موجب .

الرابع : فيه دليل على متابعة الامام عند القيام عن هذا الجلوس . وهذا لا أشكال فيه ، على قول من يقول : ان الجلوس الاول سنة ، فان ترك السنه للاتيان بالواجب واجب ، ومتابعة الامام واجبة .

الخامس : ان استدل به على أن ترك التشهد الأول بمفرده موجب لسجود السهو فيه ففيه نظر ، من حيث ان المتيقن السجود عند هذا القيام عن الجلوس وجاء من ضرورة ذلك ترك التشهد فيه ، فلا يتيقن أن الحكم يترتب على ترك التشهد الأول فقط ، لاحتمال أن يكون مرتباً على ترك الجلوس . وجاء هذا من الضرورة الوجودية .

الفصل التاسع

المرور بين يدي المصلي

الحديث الأول : عن ابي جهيم بن الحارث بن الصمة الانصاري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان ان يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه » .

قال أبو النضر : لادري قال أربعين يوماً أو شهراً ، او سنة » «ابو جهيم» عبدالله بن جهيم الانصاري . سماه ابن عيينة في روايته والثوري فيه دليل على منع المرور بين يدي المصلى اذا كان دون سترة ، او كانت له سترة فمر بينه وبينها ، وقد صرح في الحديث « بالإثم » .

وبعض الفقهاء قسم ذلك على أربع صور :

الأولى : أن يكون للمار مندوحة عن المرور بين يدي المصلى ، ولم يتعرض المصلى لذلك ، فيختص المار بالإثم ، ان مر .

الصورة الثانية : مقابلتها . وهو أن يكون المصلى تعرض للمرور ، والمار ليس له مندوحة عن المرور ، فيختص المصلى بالإثم دون المار .

الصورة الثالثة : أن يتعرض المصلي للمرور ، ويكون للمار مندوحة ، فيأثمان أما المصلى فلتعرضه . وأما المار فلمروره ، مع امكان أن لايفعل .

الصورة الرابعة : أن لايتعرض المصلي ، ولا يكون للمار مندوحه ، فلا يأثم واحد منهما .

الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدرى رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اذا صلى احدكم الى شيء يستره من الناس ، فأراد احد ان يجتاز بين يديه فليدفعه . فإن ابى فليقاتله . فإنما هو شيطان » .

« ابو سعيد الخدري » سعد بن مالك بن سنان . خدري . وقد تقدم الكلام فيه والحديث يتعرض لمنع المار بين يدى المصلى وبين سترته ، وهو ظاهر وفيه دليل على جواز العمل القليل في الصلاة لمصلحتها .

ولفظة « المقاتلة » محمولة على قوة المنع ، من غير أن تنتهي الى الاعمال المنافية للصلاة . وأطلق بعض المصنفين من أصحاب الشافعي القول بالقتال وقال « فليقاتله» على لفظ الحديث . ونقل القاضي عياض الاتفاق على أنه لايجوز المشي من مقامه الى رده ، والعمل الكثير في مدافعته ، لأن ذلك في صلاته أشد من مروره عليه . وقد يستدل بالحديث على أنه اذا لم يكن سترة لم يثبت هـذا الحكم من حيث المفهوم ، وبعض المصنفين من أصحاب الشافعي نص على أنه اذا لم يستقبل شيئاً أو تباعد عن السترة ، فان أراد أن يمر وراء موضع السجود لم يكره ، وان أراد أن يمر في موضع السجود كره ، ولكن ليس للمصلى أن يقاتله ، وعلل ذلك بتقصيره ، حيث لم يقرب من السترة ، أو ما هذا معناه .

ولو أخذ من قوله « اذا صلى احدكم الى شيء يستره » جواز التستر بالاشياء عموماً ، لكان فيه ضعف . لأن مقتضى العموم جواز المقاتلة عند وجود كل شيء ساتر ، لاجواز الستر بكل شيء ، الا ان يحمل الستر على الأمر الحسي ، لا الأمر الشرعي وبعض الفقهاء كره التستر بآدمي او حيوان غيره ، لأنه يصير في صورة المصلى اليه ، وكرهه مالك في المرأة .

وفي الحديث دليل على جواز اطلاق لفظ « الشيطان » في مثل هذا . والله أعلم .

الفصل العاشر

تحية المسجد

عن ابي قتادة بن ربعي الأنصاري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين » .

الكلام عليه من وجوه احدها : في حكم الركعتين عند دخول المسجد . وجمهور العلماء على عدم الوجوب لهما . ثم اختلفوا . فظاهر مذهب مالك أنهما من النوافل وقيل : انهما من السنن . وهذا على اصطلاح المالكية في الفرق بين النوافل والسنن والفضائل . ونقل عن بعض الناس انهما واجبتان ، تمسكا بالنهي عن الجلوس قبل الركوع . وعلى الرواية الأخرى - التي وردت بصيغة الأمر - يكون التمسك بصيغة الامر . ولاشك ان ظاهر الأمر الوجوب . وظاهر النهي التحريم ومن أزالهما عن الظاهر فهو محتاج الى الدليل . ولعلهم يفعلون في هذا مافعلوا في مسألة الوتر ، حيث استدلوا على عدم الوجوب فيه بقوله صلى الله عليه وسلم « خمس صلوات كتبهن الله على العباد » وقول السائل « هل علي غيرهن ؟ قال : لا إلا ان تطوع » فحملوا لذلك صيغة الامر على الندب ، لدلالة هذا الحديث على عدم وجوب غير الخمس ، الا ان هذا يشكل عليهم بايجابهم الصلاة على الميت ، تمسكاً بصيغة الأمر .

الوجه الثاني : اذا دخل المسجد في الاوقات المكروهة ، فهل يركع ام لا ؟ اختلفوا فيه . فمذهب مالك أنه لايركع . والمعروف من مذهب الشافعي وأصحابه انه

يركع . لأنها صلاة لها سبب . ولايكره في هذه الأوقات من النوافل الا ماالأسبب له . وحكى وجه آخر انه يكره . وطريقة اخرى ان محل الخلاف اذا قصد الدخول في هذه الاوقات لاجل ان يصلى فيها . اما غير هذا الوجه : فلا . واما ماحكاه القاضي عياض عن الشافعي في جواز صلاتها بعدالعصر ، مالم تصفر الشمس ،وبعد الصبح مالم يسفر ، اذ هي عنده من النوافل التي لها سبب . وانما يمنع في هذهالأوقات مالا سبب له ، ويقصد ابتداء ،لقوله صلى الله عليه وسلم « لاتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » انتهى كلامه . هذا لانعرفه من نقل اصحاب الشافعي على هذه الصورة . واقرب الأشياء اليه ماحكيناه من هذهالطريقة . الا انه ليس هو اياه بعينه.

وهذا الخلاف في هذه المسألة ينبني على مسألة أصولية مشكلة ، وهو ما إذا تعارض نصان كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر عام من وجه ، خاص من وجه . ولست اعني بالنصين ههنا مالا يحتمل التأويل . وتحقيق ذلك أولا يتوقف على تصور المسألة .

فنقول : مدلول احد النصين ان لم يتناول مدلول الآخر ولاشيئاً منه فهما متباينان ، كلفظة « المشركين » و « المؤمنين » مثلا . وان كان مدلول احدهما يتناول كل مدلول الآخر ، فهما متساويان ، كلفظة « الانسان » و « البشر » مثلا . وان كان مدلول أحدهما يتناول كل مدلول الآخر ، ويتناول غيره ، فالمتناول له ولغيره عام من كل وجه بالنسبة الى الآخر ، والآخر خاص من كل وجه .

وان كان مدلولها يجتمع في صورة ، وينفرد كل واحد منهما بصورة او صور فكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه .

فاذا تقرر هذا ، فقوله صلى الله عليه وسلم « اذا دخل احدكم المسجد » الخ مع قوله « لاصلاة بعد الصبح » من هذا القبيل ، فانهما يجتمعان في صورة . وهو ما اذا دخل المسجد بعد الصبح ، او العصر . وينفردان ايضاً ، بأن توجد الصلاة في هذا الوقت من غير دخول المسجد ، ودخول المسجد في غير ذلك الوقت فاذا وقع

مثل هذا فالإشكال قائم ، لأن احد الخصمين لوقال : لاتكره الصلاة عند دخول المسجد في هذه الأوقات ، لأن هذا الحديث دل على جوازها عند دخول المسجد ـ وهو خاص بالنسبة الى الحديث الأول المانع من الصلاة بعد الصبح ـ فأخص قوله « لاصلاة بعد الصبح » بقوله « اذا دخل احدكم المسجد » فلخصمه ان يقول قولة « اذا دخل أحدكم المسجد » عام بالنسبة الى الأوقات فأخصه بقوله: «لاصلاة بعد الصبح » فان هذا الوقت أخص من عموم الأوقات . فالحاصل : ان قوله عايه السلام « اذا دخل احدكم المسجد » خاص بالنسبة الى هذه الصلاة ـ أعني الصلاة عند دخول المسجد ـ عام بالنسبة الى هذه الأوقات . وقوله « لاصلاة بعد الصبح» خاص بالنسبة الى هذا الوقت ، عام بالنسبة الى الصلوات . فوقع الإشكال من ههنا. وذهب بعض المحققين في هذا الى الوقف ، حتى يأتي ترجيح خارج بقرينةاو غيرها فمن ادعى أحد هـذين الحكمين ـ اعني الجواز او المنع ـ فعليه ابداء أمر زائد على مجرد الحديث .

الوجه الثالث : اذا دخل المسجد بعد ان صلى ركعتى الفجر في بيته ، فهل يركعهما في المسجد ؟ اختلف قول مالك فيـه ، وظاهر الحديث يقتضي الركوع ؛ وقيل : ان الخلاف في هذا من جهة معارضة هذا الحديث للحديث الذي رووه من قوله عليه السلام « لاصلاة بعد الفجر الا ركعتي الفجر » وهذا أضعف من المسألة السابقة ، لأنه يحتاج في هذا الى اثبات صحة هذا الحديث حتى يقع التعارض ، فإن الحديثين الأولين في المسألة الأولى صحيحان ، وبعد التجاوز عن هذه المطالبةوتقدير تسليم صحته يعود الامر الى ماذكرناه من تعارض أمرين ، يصير كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه . وقد ذكرناه .

الوجه الرابع : اذا دخل مجتازاً ، فهل يؤمر بالركوع ؟ خفف ذلك مالك . وعندي ان دلالة هذا الحديث لاتتناول هذه المسألة . فإنا ان نظرنا الى صيغة النهى فالنهى يتناول جلوساً قبل الركوع . فإذا لم يحصل الجلوس اصلا لم يفعل المنهى ؛

وان نظرنا الى صيغة الأمر ، فالأمر توجه بركوع قبل جلوس . فإذا انتفيا معاً لم يخالف الامر .

الوجه الخامس : لفظة « المسجد » تتناول كل مسجد . وقد اخرجوا عنه المسجد الحرام وجعلوا تحيته الطواف . فإن كان في ذلك خلاف ، فلمخالفهم ان يستدل بهذا الحديث ، وان لم يكن فالسبب في ذلك النظر الى المعنى . وهو ان المقصود افتتاح الدخول في محل العبادة بعبادة ، وعبادة الطواف تحصل هذا المقصود، مع ان غير هذا المسجد لايشاركه فيها . فاجتمع في ذلك تحصيل المقصود مع الاختصاص . وايضاً فقد يؤخذ ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في حجته ، حين دخل المسجد ، فابتدأ بالطواف على مايقتضيه ظاهر الحديث . واستمر عليه العمل . وذلك اخص من هذا العموم . وايضاً فاذا اتفق ان طاف ومشى على السنة في تعقيب الطواف بركعتيه ، وجرينا على ظاهر اللفظ في الحديث ، فقد وفينا بمقتضاه .

الوجه السادس : اذا صلى العيد في المسجد . فهل يصلي التحية عند الدخول فيه ؟ اختلف فيه . والظاهر من لفظ هذا الحديث انه يصلي . لكن جاء في الحديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل قبلها ولا بعدها » أعني صلاة العيد .

والنبي صلى الله عليه وسلم لم يصل العيد في المسجد ولا نقل ذلك . فلامعارضة بين الحديثين الا ان يقول قائل ويفهم فاهم ان ترك الصلاة قبل العيد وبعدها من سنة صلاة العيد ، من حيث هي هي ، وليس لكونها واقعة في الصحراء اثر في ذلك الحكم . فحينئذ يقع التعارض ، غير ان ذلك يتوقف على امر زائد ، وقرائن تشعر بذلك . فإن لم يوجد فالاتباع اولى استحباباً ، اعني في ترك الركوع في الصحراء ، وفعله في المسجد للمسجد ، لا للعيد .

الوجه السابع : من كثر تردده الى المسجد وتكرر هل يتكرر له الركوع

مأموراً به ؟ قال بعضهم : لا وقاسه على الحطابين والفكاهين المترددين الى مكة في سقوط الإحرام عنهم اذا تكرر ترددهم . والحديث يقتضي تكرر الركوع بتكرر الدخول وقول هذا القائل يتعلق بمسألة اصولية ، وهو تخصيص العموم بالقياس . وللأصوليين في ذلك اقوال متعددة

الفصل الحادي عشر

التشهد

عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال : علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد ـ كفي بين كفيه ـ كما يعلمني السورة من القرآن : التحيات لله ، والصلوات والطيبات ، السلام عليك ايهاالنبي ورحمة الله وبركاته . السلام عليناوعلى عباد الله الصالحين . اشهد ان لا اله الا الله ، واشهد ان محمداً عبده ورسوله » .

وفي لفظ « اذا قعد احدكم في الصلاة فليقل : التحيات لله ـ وذكره ـ وفيه: فإنكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد صالح في السماء والارض ـ وفيه ـ فليتخير من المسألة ماشاء » .

اختلف العلماء في حكم التشهد . فقيل : ان الاخير واجب . وهو مذهب الشافعي . وظاهر مذهب مالك : انه سنه . واستدل للوجوب بقوله « فليقل » والامر للوجوب ، الا ان مذهب الشافعي : ان مجموع ماتوجه اليه ظاهر الأمر ليس بواجب ، بل الواجب بعضه وهو « التحيات لله . سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته » من غير ايجاب مابين ذلك من « المباركات والصلوات والطيبات » وكذلك ايضاً لايوجب كل مابعد السلام على النبي صلى الله عليه وسلم على اللفظ الذي توجه اليه الامر ، بل الواجب بعضه ، واختلفوا فيه . وعلل هذا الاقتصار على بعض مافي الحديث بأنه المتكرر في جميع الروايات . وعليه اشكال لأن الزائد في بعض الروايات زيادة من عدل ، فيجب قبولها اذا توجه الأمر اليها .

واختلف الفقهاء في المختار من الفاظ التشهد ، فإن الروايات اختلفت فيه : فقال ابو حنيفة واحمد باختيار تشهد ابن مسعود هذا . وقيل : انه اصح ماروى في

التشهد . وقال الشافعي باختيار تشهد ابن عباس . وهو في كتاب مسلم ، ولم يذكره المصنــف .

ورجح من اختار تشهد ابن مسعود ـ بعد كونه متفقاً عليه في الصحيحين ـ بأن واو العطف تقتضي المغايره بين المعطوف والمعطوف عليه . فتكون كل جملة ثناء مستقلا واذا أسقطت واو العطف : كان ماعدا اللفظ الأول صفة له . فيكون جماه واحدة في الثناء . والأول أبلغ ، فكان أولى .

وزاد بعض الحنفيه في تقرير هــذا بأن قال : لو قال « والله ، والرحمن ، والرحيم » لكانت ايماناً متعدده تتعددبها الكفاره . ولو قال « والله الرحمن الرحيم » لكانت يميناً واحده . فيها كفاره واحده . هذا أو معناه .

ورأيت بعض من رجح مذهب الشافعي ـ في اختيار تشهد ابن عباس ـ اجاب عن هذا بأن قال : واو العطف قد تسقط . وأنشد في ذلك :

كيف أصبحت كيف أمسيت مما

والمراد بذلك : كيف اصبحت وكيف أمسيت . وهذا اولا اسقاط للواو العاطفة في عطف الجمل . ومسألتنا في اسقاطها في عطف المفردات وهو أضعف من اســقاطها في عطف الجمــل . ولو كان غير ضعيف لم يمتنع الترجيح بوقوع التصريح بما يقتضى تعدد الثناء ، بخلاف مالم يصرح به فيه .

وترجيح آخر لتشهد ابن مسعود ، وهو أن « السلام » معروف في تشهد ابن مسعود ، منكر في تشهد ابن عباس . والتعريف أعم .

واختار مالك تشهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذي علمه الناس على المنبر ورجحه أصحابه بشهرة هــذا التعليم ، ووقوعه على رؤس الصحابه من غير نكير فيكون كالاجماع .

ويترجح عليه تشهد ابن مسعود وابن عباس بأن رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم مصرح به . ورفع تشهد عمر بطريق استدلالي .

وقد رجح اختيار الشافعي لتشهد ابن عباس بأن اللفظ الذي وقع فيه مما يدل على العنايه بتعلمه وتعليمه . وهو قولـه « كان يعلمنا السورة من القرآن » وهـذا ترجيح مشترك . لأن هذا ايضاً ورد في تشهد ابن مسعود ، كما ذكره المصنف .

ورجح إختيار الشافعي بأن فيه زيادة « المباركات » وبأنه اقرب الى لفظ القرآن . قال الله تعالى (النور : ٦١ تحية من عند الله مباركة طيبة) . «والتحيات » جمع التحية . وهي الملك . وقيل : السلام . وقيل : العظمة . وقيل البقاء . فإذاحمل على « السلام » فيكون التقدير التحيات التى تعظم بها الملوك - مثلا - مستحقة لله تعالى . واذا حمل على « البقاء » فلاشك في اختصاص الله تعالى به . واذا حمل على « الملك والعظمة » فيكون معناه الملك الحقيقي التام لله . والعظمة الكاملة لله . لأن ماسوى ملكه وعظمته تعالى فهو ناقص .

« والصلوات » يحتمل أن يراد بها الصلوات المعهوده ويكون التقدير إنها واجبة لله تعالى ، لايجوز ان يقصد بها غيره ، او يكون ذلك إخباراً عن إخلاصنا الصلوات له ، أي إن صلواتنا مخاصه له لاغيره . ويحتمل أن يراد بالصلوات الرحمة . ويكون معنى قوله « لله » اي المتفضل بها والمعطي هوالله . لأن الرحمةالتامة لله تعالى ، لالغيره . وقرر بعض المتكلمين في هذا فصلا ، بأنقال مامعناه : إن كل من رحم أحداً فرحمته له بسبب ماحصل له عليهمن الرقة : فهو برحمته دافع لألم الرقه عن نفسه ، بخلاف رحمة الله تعالى . فإنها لمجرد إيصال النفع الى العبد .

وأما « الطيبات » فقد فسرت بالأقوال الطيبات . ولعل تفسيرها بما هو اعم اولى .

أعني : الطيبات من الأفعال ، والاقوال ، والاوصاف . وطيب الاوصاف كونها بصفة الكمال ، وخلوصها عن شوائب النقص .

وقوله « السلام عليك ايها النبي » قيل : معناه التعوذ باسم الله ، الذي هو « السلام » ، كما تقول : الله معك اي الله متوليك ، وكفيل بك . وقيل . معناه

السلامة والنجاة لك ، كما في قوله تعالى (الواقعة ٩١ : فسلام لك من اصحاب اليمين)

وقيل الانقياد لك ، كما في قوله تعالى (النساء ٦٥ : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما)

وليس يخلو بعض هذا من ضعف . لأنه لا يتعدى « السلام » ببعض هذه المعاني بكلمة « على » .

وقوله « السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » لفظ عموم . وقد دل عليه قوله عليه السلام « فانه إذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح في السماء والأرض » وقد كانوا يقولون « السلام على الله - السلام على فلان » حتى عاموا هذه اللفظة من قبله عليه السلام .

وفي قوله عليه السلام « فانه اذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح » دليل على أن للعموم صيغة . وأن هذه الصيغة للعموم ، كما هو مذهب الفقهاء . خلافاً لمن توقف في ذلك من الاصوليين . وهو مقطوع به من لسان العرب ، وتصرفات ألفاظ الكتاب والسنه عندنا . ومن تتبع ذلك وجده . واستدلالنا بهذا الحديث ذكر لفرد من أفراد لا يحصى الجمع لأمثالها ، لا للاقتصار عليه . وإنما خص «العباد الصالحين» لأنه كلام ثناء وتعظيم .

وقوله عليه السلام « ثم ليتخير من المسألة ماشاء » دليل على جواز كل سؤال يتعلق بالدنيا والآخره ، إلا أن بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي استثنى بعض صور من الدعاء تقبح ، كما لو قال : اللهم اعطني امرأه صفتها كذا وكذا . واخذ يذكر أوصاف أعضائها . ويستدل بهذا الحديث على عدم كون الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ركناً في التشهد من حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم التشهد ، وأمر عقيبه أن يتخير من المسألة ماشاء . ولم يعلم ذلك وموضع التعليم لا يؤخر وقت بيان الواجب عنه . والله أعلم .

الفصل الثاني عشر

الجمع بين الصلاتين في السفر

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع في السفر بين صلاة الظهر والعصر ، إذا كان على ظهر سير ، ويجمع بين المغرب والعشاء » .

هذا اللفظ في هذا الحديث ليس في كتاب مسلم . وإنما هو في كتاب البخاري وأما رواية ابن عباس في الجمع بين الصلاتين في الجملة من غير اعتبار افظ بعينه فمتفق عليه . ولم يختلف الفقهاء في جواز الجمع في الجملة ، لكن أبا حنيفة يخصصه بالجمع بعرفة ومزدلفة ، وتكون العلة فيه النسك ، لاالسفر . ولهذا يقال : لايجوز الجمع عنده بعد السفر ، واهل هذا المذهب يؤولون الأحاديث التى وردت بالجمع على ان المراد تأخير الصلاة الأولى الى آخر وقتها ، وتقديم الثانية في اول وقتها .

وقد قسم بعض الفقهاء الجمع الى جمع مقارنة وجمع مواصلة . وأراد بجمع المقارنة ان يكون الشيئان في وقت واحد ، كالأكل والقيام مثلا ، فإنهما يقعان في وقت واحد . وأراد بجمع المواصلة ان يقع أحدهما عقيب الآخر ، وقصد إبطال تأويل أصحاب ابي حنيفة بما ذكرناه ، لأن جمع المقارنه لايمكن في الصلاتين ، اذ لايقعان في حالة واحدة ، وأبطل جمع المواصله أيضاً .وقصد بذلك إبطال التأويل المذكور اذ لم يتنزل على شيء من القسمين . وعندي انه لايبعد ان يتنزل على الثاني

اذا وقع التحري في الوقت . او وقعت المسامحه بالزمن اليسير بين الصلاتين اذا وقع فاصلا . لكن بعض الروايات في الأحاديث لا يحتمل لفظها هذا التأويل ، إلا على بعد كبير ، أو لايحتمل اصلا . فأما مالايحتمل ، فإذا كان صحيحاً في سنده ، فيقطع العذر . وأما مايبعد تأويله فيحتاج الى ان يكون الدليل المعارض أقوى من العمل بظاهره .

وهذا الحديث الذي في الكتاب ليس يبعد تأويله كل البعد بما ذكر من التأويل: وأما ظاهره فإن ثبت ان الجمع حقيقة لايتناول صورة التأويل فالحجة قائمة به ، حتى يكون الدليل المعارض له اقوى مع ذلك التأويل من هذا الظاهر . والحديث يدل على الجمع اذا كان على ظهر سير . ولولا ورود غيره من الأحاديث بالجمع في غير هذه الحالة لكان الدليل يقتضي امتناع الجمع في غيرها .

لأن الأصل عدم جواز الجمع ، ووجوب ايقاع الصلاة في وقتها المحدود لها وجواز الجمع بهذا الحديث قد علق بصفة مناسبة للاعتبار فلم يكن ليجوز إلغاؤها لكن اذا صح الجمع في حالة النزول فالعمل به اولى ، لقيام دليل آخر على الجواز في غير هذه الصورة ، اعني السير ، وقيام ذلك الدليل يدل على إلغاء اعتبار هذا الوصف . ولايمكن ان يعارض ذلك الدليل بالمفهوم من هذا الحديث . لأن دلالة ذلك المنطوق على الجواز في تلك الصورة بخصوصها أرجح .

وقوله « وكذلك المغرب والعشاء » يريد في طريق الجمع ، وظاهره اعتبار الوصف الذي ذكره فيهما ، وهو كونه على ظهر سير . وقد دل الحديث على الجمع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء . ولاخلاف أن الجمع ممتنع بين الصبح وغيرها ، وبين العصر والمغرب ، كما لاخلاف في جواز الجمع بين الظهر والعصر بعرفه ، وبين المغرب والعشاء بمزدلفه . ومن ههنا ينشأ نظر القائسين في مسألة الجمع فأصحاب أبي حنيفة يقيسون الجمع المختلف فيه على الجمع الممتنع اتفاقاً، ويحتاجون

الى إلغاء الوصف الفارق بين محل النزاع ومحل الإجماع . وهو الاشتراك الواقع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، إما مطلقاً او فى حالة العذر. وغيرهم يقيس الجواز فى محل النزاع على الجواز فى محل الاجماع . ويحتاج الى الغاء الوصف الفارق وهو اقامة النسك .

الفصل الثالث عشر

قصر الصلاة في السفر

عن عبدالله بن عمر ، رضى الله عنهما قال « صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم . فكان لايزيد في السفر على ركعتين ، وأبا بكر وعمر وعثمان كذلك » . هذا هو لفظ رواية البخاري في الحديث ولفظ رواية مسلم « اكثر وأزيد» فليعلم ذلك.

وفي الحديث دليل على المواظبه على القصر . وهو دليل على رجحان ذلك

وبعض الفقهاء قد أوجب القصر . والفعل بمجرده لايدل على الوجوب ، لكن المتحقق من هذه الرواية الرجحان ، فيؤخذ منه . ومازاد مشكوك فيه ،فيترك. وقد خرج قول للشافعي أن الإتمام أفضل ، قياساً على قوله إن الصيام أفضل . والصحيح أن القصر أفضل ، أما أولا فلمواظبة الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما ثانياً فلقيام الفارق بين القصر والصوم : فان الأول يبرىء الذمه من الواجب بخلاف الثاني . وكان ابن عمر رضى الله عنهما لايرى التنفل في السفر . وقال « لو كنت متنفلا لأتممت » .

فقوله « لايزيد » يحتمل أن يريد لايزيد في عدد ركعات الفرض . ويحتمل أن يريد لايزيد نفلا . وحمله على الثاني أولى . لأنه وردت أحاديث عن ابن عمر يقتضي سياقها أنه أراد ذلك . ويمكن ان يراد العموم ، فيدخل فيه هذا ـ أعنى النافله في السفر ـ تبعاً لاقصداً .

وذكره لأبي بكر وعمر وعثمان ـ مع أن الحجة قائمه بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم ـ ليبين ـ والله اعلم ـ أن ذلك كان معمولا به عند الأئمه ، لم يتطرق اليه نسخ ، ولا معارض راجح . وقد فعل ذلك مالك رحمه الله في موطئه لتقويته بالعمل.

الباب السادس

في صلاة الجنائز

الحديث الأول :

عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما « ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر ، بعد مادفن ، فكبر عليه أربعاً » .

فيه جواز الصلاة على القبر لمن لم يصل على الجنازه ، ومن الناس من قال : إنما يجوز ذلك اذا كان الولى أو الوالى لم يصليا ، والنبي صلى الله عليه وسلم هو الوالي، ولم يكن صلى على هذا الميت فيمكن ان يقال : إنه خارج عن محل الخلاف .

وقد أجيب عن بعض ذلك بأن غير النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه قد صلى معه ، ولم ينكر عليه ، وهذا يحتاج الى نقل من دليل آخر ، اذ ليس في الحديث ذكر لذلك وفيه من الدلالة على أن التكبير أربع : مافي الحديث قبله ، والله اعلم .

الحديث الثاني عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي لم يقم منه « لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد . قالت : ولولا ذلك أبرز قبره غير أنه خشى أن يتخذ مسجداً » .

هذا الحديث يدل على امتناع اتخاذ قبر الرسول صلى الله عليه وسلم مسجداً، ومنه يفهم امتناع الصلاة على قبره . ومن الفقهاء من استدل بعدم صلاة المسلمين على قبره صلى الله عليه وسلم لعدم الصلاة على القبر جملة . وأجيبوا عن ذلك بأن قبر الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوص عن هذا بما فهم من هذا الحديث من النهي عن اتخاذ قبره مسجداً . وبعض الناس أجاز الصلاة على قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، كجوازها على قبر غيره عنده . وهو ضعيف لتطابق المسلمين على خلافه ، ولإشعار الحديث بالمنع منه . والله اعلم .

الباب السابع

الفصل الاول

الزكاة

الحديث الاول :

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل - حين بعثه الى اليمن - « إنك ستأتي قوماً أهل كتاب ، فإذا جئتهم : فادعهم الى ان يشهدوا ان لااله الا الله ، وان محمداً رسول الله . فإن هم اطاعوا لك بذلك فأخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم اطاعوا لك بذلك ، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ، فترد على فقرائهم : فإن هم اطاعوا لك بذلك ، فإياك وكرائم أموالهم. واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » :

« الزكاة » في اللغة لمعنيين : أحدهما النماء ، الثاني الطهارة . فمن الاول قولهم زكاة الزرع ، ومن الثاني قوله تعالى (التوبه : ١٠٣ وتزكيهم بها) وسمى هذا الحق زكاة بالاعتبارين : أما بالاعتبار الأول فبمعنى أن يكون إخراجها سبباً للنماء في المال كما صح « مانقص مال من صدقة » . ووجه الدليل منه أن النقصان محسوس باخراج القدر الواجب ، فلا يكون غير ناقص الا بزيادة تبلغه الى ما كان عليه ، على المعنيين جميعاً - أعني المعنوي والحسى - في الزيادة . او بمعنى ان متعلقها الاموال ذات النماء . وسميت بالنماء لتعلقها به او بمعنى تضعيف اجورها .

كما جاء « إن الله يربي الصدقه حتى تكون الجبل » .

وأما بالمعنى الثاني فلأنها طهرة للنفس من رذيلة البخل ، أو لانها تطهر من الذنوب :

وهذا الحق أثبته الشارع لمصلحة الدافع والاخذ معاً ، أما في حق الدافع : فتطهيره وتضعيف أجوره . وأما في حق الاخذ فلسد خلته .

وحديث معاذ يدل على فريضة الزكاة . وهو أمر مقطوع به من الشريعة ، ومن جحده كفر .

وقوله عليه السلام « إنك ستأتي قوماً أهل كتاب » لعله للتوطئه والتمهيد للوصيه باستجماع همته في الدعاء لهم . فان أهل الكتاب أهل علم ، ومخاطبتهم لاتكون كمخاطبة جهال المشركين ، وعبدة الاوثان في العناية بها ، والبداءة في المطالبة بالشهادتين ، لأن ذلك أصل الدين الذي لايصح شيء من فروعه الا به . فمن كان منهم غير موحد على التحقيق - كالنصارى - فالمطالبه متوجهه اليه بكل واحده من الشهادتين عيناً . ومن كان موحداً - كاليهود - فالمطالبه له بالجمع بين ما أقر به من التوحيد ، وبين الاقرار بالرساله . وان كان هؤلاء اليهود - الذين كانوا باليمن - عندهم مايقتضي الإشراك ، ولو باللزوم ، يكون مطالبتهم بالتوحيد لنفي مايلزم من عقائدهم . وقدذكر الفقهاء ان من كان كافراً بشيء مؤمناً بغيره لم يدخل في الإسلام إلا بالإيمان بما كفر به .

وقد يتعلق بالحديث - في ان الكفار غير مخاطبين بالفروع - من حيث إنه إنما أمر أولا بالدعاء الى الايمان فقط وجعل الدعاء الى الفروع بعد إجابتهم الإيمان .

وليس بالقوى ، من حيث ان الترتيب في الدعاء لايلزم منه الترتيب في الوجوب . ألا ترى ان الصلاة والزكاة لاترتيب بينهما في الوجوب ؟ وقد قدمت الصلاة في المطالبة على الزكاة . وأخر الإخبار بوجوب الزكاة عن الطاعة بالصلاة ، مع انهما مستويتان في خطاب الوجوب .

وقوله عليه السلام « فإن هم أطاعوا لك بذلك » طاعتهم في الايمان بالتلفظ بالشهادتين . وأما طاعتهم في الصلاة فتحتمل وجهين . أحدهما : أن يكون المراد إقرارهم بوجوبهـا وفرضيتها عليهم ، والتزامهم لها . والثاني : أن يكون المراد الطاعة بالفعل ، وأداء الصلاة . وقد رجح الاول بأن المذكور في لفظ الحديث هو الإخبار بالفرضية . فتعود الاشارة بذلك اليهـا . ويترجح الثاني بأنهم لو اخبروا بالوجوب فبادروا بالامتثال بالفعل لكفى. ولم يشترط تلفظهم بالإقرار بالوجوب وكذلك نقول في الزكاة : لو امتثلوا بأدائها من غير تلفظ بالإقرار لكفى . فالشرط عدم الانكار ، والاذعان للوجوب ، لا التلفظ بالاقرار .

وقد استدل بقوله عليه السلام « اعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم » على عدم جواز نقل الزكاة عن بلد المال . وفيه عندي ضعف . لأن الأقرب أن المراد تؤخذ من اغنيائهم من حيث إنهم مسلمون لا من حيث انهم من اهل اليمن . وكذلك الرد على فقرائهم ، وإن لم يكن هذا هو الأظهر فهو محتمل احتمالا قوياً . ويقويه ان اعيان الاشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكليه لا تعتبر، ولولا وجود مناسبة في باب الزكاة لقطع بأن ذلك غير معتبر. وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم في الصلاة . ولا يختص بهم قطعاً - أعني الحكم - وان اختص بهم خطاب المواجهة .

وقد استدل بالحديث ايضاً على أن من ملك النصاب لا يعطى من الزكاة . وهو مذهب أبي حنيفه وبعض أصحاب مالك ، من حيث انه جعل أن المأخوذ منه غنياً ، وقابله بالفقير . ومن ملك النصاب فالزكاة مأخوذة منه ، فهو غني ، والغني لا يعطى من الزكاة إلا في المواضع المستثناة في الحديث . وليس بالشديد القوه . وقد يستدل به من يرى إخراج الزكاة الى صنف واحد ، لأنه لم يذكر فى الحديث إلا الفقراء وفيه بحث .

وقد يستدل به على وجوب إعطاء زكاة للإمام لأنه وصف الزكاة بكونها

« مأخوذه من الأغنياء » فكل مااقتضى خلاف هذه الصفة فالحديث ينفيه . ويدل الحديث ايضاً أن كرائم الأموال لاتؤخذ من الصدقه كالأكولة ،والربى وهي التي تربي ولدها ، والماخض وهي الحامل ، وفحل الغنم ، وحزرات المال . وهي التي تحزر بالعين وترمق لشرفها عند اهلها . والحكمة فيه أن الزكاة وجبت مواساة للفقراء من مال الأغنياء . ولايناسب ذلك الاجحاف بأرباب الاموال . فسامح الشرع أرباب الأموال بما يضنون به . ونهى المصدقين عن أخذه .

وفى الحديث : دليل على تعظيم أمر الظلم ، واستجابة دعوة المظلوم ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عقيب النهي عن أخذ كرائم الاموال، لأن أخذهاظلم وفيه تنبيه على جميع أنواع الظلم .

الحديث الثاني

عن أبي هريره رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «العجماء جبار . والبئر جبار . والمعدن جبار . وفى الركاز الخمس » « الجبار » الهدر ، وما لايضمن . و « العجماء » الحيوان البهيم . وورد فى بعض الروايات « جرح العجماء جبار » والحديث يقتضي ان جرح العجماء جبار فى رواية من رواه كذلك بنصه . فيحتمل ان يراد بذلك جناياتها على الأبدان والاموال . ويحتمل ان يراد : الجناية على الابدان فقط . وهو اقرب الى حقيقة الجرح . وعلى كل تقدير فلم يقولوا بهذا العموم ، اما جناياتها على الأموال فقد فصل فى المزارع بين الليل والنهار ،واوجب على المالك ضمان مااتلفته بالليل دون النهار ، وفيه حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي ذلك .

وأما جناياتهاعلى الابدانفقد تكلم فيها اذا كانمعها الراكب والسائق والقائد وفصلوا فيه القول ، واختلفوا فى بعض الصور . فلم يقولوا بالعموم فى اهدار جناياتها ، فيمكن ان يقال : إن جنايتها هدر ، إذا لم يكن ثمة تقصير من المالك ، او ممن هي تحت يده ، وينزل الحديث على ذلك .

وأما الركاز فالمعروف فيه عند الجمهور : أنه دفن الجاهليـــه ، والحديث يقتضي أن الواجب فيه الخمس بنصه . وفى مصرفه وجهان للشافعيه . أحدهما : الى اهل الزكاة ، والثاني : الى اهل الفيء . وهو اختيار المزنى . وقد تكلم الفقهاء فى مسائل تتعلق بالركاز يمكن ان تؤخذ من الحديث : أحدهما : أن الركاز هل يختص بالذهب والفضة ، او يجري فى غيرهما ؟ وللشافعي فيه قولان ،وقد يتعلق بالحديث من يجريه فى غيرهما من حيث العموم . وجديد قول الشافعي إنه يختص .

الثانية : الحديث يدل على انه لافرق فىالركاز بين القليل والكثير ، ولايعتبر فيه النصاب . وقد اختلف فى ذلك .

الثلاثة : يستدل به على انه لايجب الحول فى اخراج زكاة الركاز ولاخلاف فيه عند الشافعي ، كالغنيمة والمعشرات . وله فى المعدن اختلاف قول فى اعتبـــار الحول . والفرق ان الركاز يحصل جمله ، من غير كد ولاتعب . والنماء فيه متكامل وماتكامل فيه النماء لايعتبر فيه الحول . فإن الحول مده مضروبه لتحصيل النماء . وفائدة المعدن تحصل بكد وتعب شيئاً فشيئاً . فيشبه ارباح التجارة فيعتبر فيها الحول

الرابعة : تكلم الفقهاء في الأراضي التي يوجد فيها الركاز . وجعل الحــكم مختلفاً باختلافها . ومن قال منهم بأن في الركاز الخمس ، اما مطلقاً او في اكثر الصور ، فهو اقرب الى الحديث . وعند الشافعيه : أن الارض إن كانت مملوكة لمالك محترم ، مسلم او ذمى ، فليس بركاز ، فإن ادعاه فهو له . وان نازعه منازع فالقول قوله . وان لم يدعه لنفسه عرض على البائع ، ثم على بائع البائع ، حتى ينتهي الأمر الى من عمر الموضع ، فإن لم يعرف فظاهر المذهب انه يجعل لقطة وقيل : ليس بلقطة ، ولكنه مال ضائع ، يسلم الى الامام ، ويجعله في بيت المال . وإن وجد الركاز في ارض عامره لحربي فهـــو كسائر أموال الحربى اذا حصلت في ايدي المسلمين . واذا وجد في موات دار الحرب فهو كموات دار الاسلام عندالشافعي ، للواجد اربعة اخماسه .

الفصل الثاني

صدقة الفطر

عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال : « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر - اوقال رمضان - على الذكر والانثى والحر والمملوك : صاعاً من تمر ، او صاعاً من شعير . قال : فعدل الناس به نصف صاع من بر ، على الصغير والكبير »

وفي لفظ « أن تؤدى قبل خروج الناس الى الصلاة »

المشهور من مذاهب الفقهاء وجوب زكاة الفطر ، لظاهر هذا الحديث . وقوله « فرض » . وذهب بعضهم الى عدم الوجوب . وحملوا « فرض » على معنى قدر ، وهو اصله في اللغة ، لكنه نقل في عرف الاستعمال الى الوجوب ، فالحمل عليه اولى ، لأن ما اشتهر في الاستعمال فالقصد اليه هو الغالب .

وقوله « رمضان » وفي رواية اخرى « من رمضان » قد يتعلق به من يرى ان وقت الوجوب غروب الشمس من ليلة العيد ، وقد يتعلق به من يرى ان وقت الوجوب طلوع الفجر من يوم العيد ، وكلا الاستدلالين ضعيف . لأن إضافتها الى الفطر من رمضان لايستلزم انه وقت الوجوب ، بل يقتضي اضافة هذه الزكاة الى الفطر من رمضان ، فيقال حينئذ بالوجوب ، لظاهر لفظه « فرض » ويؤخذ وقت الوجوب من أمر آخر .

وقوله « على الذكر ، والانثى ، والحر ، والمملوك » يقتضي وجوب الاخراج

فمن هؤلاء . وإن كانت لفظة « على » تقتضي الوجوب عليهم ظاهراً . وقداختلف الفقهاء في ان الذين يخرج عنهم هل باشرهم الوجوب أولا ؟ والمخرج يتحمله ام الوجوب يلاقي المخرج اولا ؟ فقد يتمسك من قال بالقول الاول بظاهر قوله «على الذكر والانثى ، والحر والمملوك » فإن ظاهره يقتضي تعلق الوجوب بهم . كما ذكرنا . وشرط هذا التمسك إمكان ملاقاة الوجوب للاصل .

و« الصاع » أربعة أمداد . والمد رطل وثلث بالبغدادي وخالف في ذلك ابو حنيفه وجعل الصاع ثمانية ارطال . واستدل مالك بنقل الخلف عن السلف بالمدينة وهو استدلال صحيح قوي في مثل هذا . ولما ناظر أبا يوسف بحضرة الرشيد في المسألة رجع ابو يوسف الى قوله ، لما استدل بما ذكرناه .

وقوله « صاعاً من تمر ، اوصاعاً من شعير » بيان لجنس المخرج في هذه الزكاة وقد ورد تعيين أجناس لها في أحاديث متعددة أزيد مما في هذا الحديث . فمن الناس من اجاز جميع هذه الأجناس مطلقاً لظاهر الحديث . ومنهم من قال : لايخرج الا غالب قوت البلد ، وانما ذكرت هذه الأشياء لانها كلها كانت مقتاتة بالمدينة في ذلك الوقت . فعلى هذا لا يجزىء بأرض مصر الا اخراج البر لانه غالب القوت .

وقوله « فعدل الناس الخ »هو مذهب ابي حنيفة في البر . فانه يخرج منه نصف صاع . وقيل : ان الذي عدل ذلك معاوية بن ابي سفيان . وروى في ذلك حديث مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم من جهة ابن عباس ، ولايمكن من قال بهذا المذهب : ان يستدل بقوله « فعدل الناس » ويجعل ذلك اجماعاً على هذا الحكم ويقدمه على خبر الواحد ، لان ابا سعيد الخدري قد خالف في ذلك وقال « اما انا فلا زلت اخرجه كما كنت اخرجه » ولايخلو هذا من نظر .

والسنة في صدقة الفطر ان تؤدي قبل الخروج الى الصلاة ، ليحصل غنى الفقير ، وينقطع تشوفه عن الطلب في حالة العبادة .

الباب الثامن

الفصل الأول

الصيام

الحديث الاول : عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتقدموا رمضـــان بصوم يوم او يومين ، الا رجلا كان يصوم صوماً فليصمه » .

الـكلام عليه من وجوه : ـ

احدهما : فيه تصريح الرد على الروافض ،الذين يرون تقديم الصوم على الرؤية لان « رمضان » اسم لما بين الهلالين . فاذا صام قبله بيوم فقد تقدم عليه .

الثاني : فيه تبيين لمعنى الحديث الآخر ،الذي فيه « صوموا لرؤيته ،وافطروا لرؤيته » وبيان ان اللام للتأقيت ، لاللتعليل كما زعمت الروافض. ولو كانت للتعليل لم يلزم تقديم الصوم على الرؤية ايضاً ، كما تقول : اكرم زيداً لدخوله فلا يقتضي تقديم الاكرام على الدخول . ونظائره كثيرة.وحمله على التأقيت لابد فيه من احتمال تجوز ، وخروج عن الحقيقة . لان وقت الرؤية ـ وهو الليل ـ لايكون محلا للصوم.

الثالث : فيه دليل على ان الصوم المعتاد اذا وافقت العادةفيه ماقبل رمضان بيوم او يومين انه يجوز صومه ، ولايدخل تحت النهي . وسواء كانت العادة بنذر او بسرد عن غير نذر ، فانهما يدخلان تحت قوله « الا رجـلا كان يصوم صوماً فليصمـــه » .

الرابع : فيه دليل على كراهية انشاءالصوم قبل الشهر بيوم او يومين بالتطوع

فانه خارج عما رخص فيه . ولايبعـــد ان يدخل تحته النذر المخصوص باليوم من حيث اللفظ . ولكنه تعارضه الدلائل الدالة على الوفاء بالنذر .

الحديث الثاني : عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اذا رأيتموه فصوموا ، واذا رأيتموه فأفطروا . فانغم عليكم فاقدروا له » .

الـكلام عليه من وجوه :

احدهما : انه يدل على تعليق الحكم بالرؤية . ولايراد بذلك رؤية كل فرد بل مطلق الرؤية . ويستدل به على عدم تعليق الحكم بالحساب الذي يراه المنجمون وعن بعض المتقدمين انه رأى العمل به . وركن اليه بعض البغداديين من المالكية. وقال به بعض اكابر الشافعية بالنسبة الى صاحب الحساب . وقد استشفع هذا لمـــا حكى عن مطرف بن عبدالله من المتقدمين ، حتى قال بعضهم : ليته لم يقله ،والذي اقول به إن الحساب لايجوز ان يعتمد عليه في الصوم ، لمفارقة القمر للشمس ،على مايراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم او يومين ، فان ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى . واما اذا دل الحساب على ان الهلال قــد طلع من الافق على وجه يرى ، لولا وجود المانع - كالغيم مثلا - فهـــذا يقتضي الوجوب ، لوجود السبب الشرعي . وليس حقيقة الرؤية بشرط في اللزوم ، لان الاتفاق على ان المحبوس في المطمورة اذا علم باكمال العدة اوبالاجتهاد بالامارات أن اليوم من رمضان ، وجب عليه الصوم ، وان لم ير الهلال ،ولااخبره من رآه .

الثاني : يدل على وجوب الصوم على المنفرد برؤية هـــلال رمضان ، وعلى الإفطار على المنفرد برؤية هلال شوال ، ولقد ابعد من قال : بأنه لايفطر اذاانفرد برؤية هلال شوال . ولكن قالوا : يفطر سراً .

الثالث : اختلفوا في ان حكم الرؤية ببلد هل يتعدى الى غيرها مالم ير فيه ؟ وقد يستدل بهذا الحديث من قال بعدم تعديالحكم الى البلدالآخر . كما اذافرضنا

أنه رؤى الهلال ببلد في ليلة ، ولم ير في تلك الليلة بآخر ، فكملت ثلاثون يوماً بالرؤية الاولى ، ولم ير في البلد الآخر ، هل يفطرون ام لا ؟ فمن قال بتعدي الحكم قال بالافطار . وقد وقعت المسألة في زمن ابن عباس ، وقال « لانزال نصوم حتى نكمل ثلاثين ، او نراه » وقال هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم » ويمكن انه اراد بذلك هذا الحديث العام ، لاحديثاً خاصاً بهذه المسألة . وهو الظاهر عندي . والله اعلم .

الرابع : استدل لمن قال بالعمل بالحساب في الصوم بقوله (فاقدروا له) فانه امر يقتضي التقدير ، وتأوله غيرهم بأن المراد اكمال العدة ثلاثين . ويحمل قوله (فاقدروا له) على هذا المعنى ـ اعني اكمال العدة ثلاثين ـ كما جاء في الرواية الأخرى مبيناً « فأكملوا العدة ثلاثين » والمراد بقوله عليه السلام « غم عليكم » استتر امر الهلال وغم امره . وقد وردت فيه روايات على غير هذه الصيغة .

الفصل الثاني

الصوم في السفر

الحديث الاول : عن عائشة رضي الله عنها « ان حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنبي صلى الله عليه وسلم : أأصوم في السفر ؟ - وكان كثير الصيام - فقال : إن شئت فصم ، وان شئت فأفطر »

في الحديث دليـــل على التخيير بين الصوم والفطر في السفر . وليس فيه تصريح بأنه صوم رمضان . وربما استدل به من يجيز صوم رمضان في السفر فمنعوا الدلالة من حيث ماذكرناه ، ومن عدم الدلالة على كونه صوم رمضان .

الحديث الثاني : عن انس بن مالك رضي الله عنه قال : « كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فلم يعب الصائم على المفطر . ولا المفطر على الصائم »

وهذا اقرب في الدلالة على جواز صوم رمضان في السفر ، من حيث إنـــه جعل الصوم في السفر بعرض كونه يعاب على عدمه ، بقوله « فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم »

وذلك انما هو في الصوم الواجب . واما الصوم المرسل فلايناسب ان يعاب ولايحتاج الى نفي هذا الوهم فيه .

الباب التاسع

ما يلبسه المحرم من الثياب

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة الا ومعها حرمة»

وفي لفظ للبخاري «لاتسافر مسيرة يوم الا مع ذي محرم».

فيه مسائل . الاولى : اختلف الفقهاء في ان المحرم للمرأة من الاستطاعة ام لا ؟ حتى لايجب عليها الحج الا بوجود المحرم . والذين ذهبوا الى ذلك استدلوا بهذا الحديث . فان سفرها للحج من جملة الاسفار الداخلة تحت الحديث . فيمتنع الا مع المحرم . والذين لم يشترطوا ذلك قالوا : يجوز ان تسافر مع رفقة مأمونين الى الحج رجالا او نساء . وفي سفرها مع امرأة واحدة خلاف في مذهب الشافعي . وهذه المسألة تتعلق بالنصين اذا تعارضا ، وكان كل واحد منهما عاماً من وجه ، خاصاً من وجه . بيانه : ان قوله تعالى (آل عمران ٩٧ : ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) يدخل تحته الرجال والنساء . فيقتضي ذلك انه اذا وجدت الاستطاعة المتفق عليها ان يجب عليها الحج . وقوله عليه السلام «لايحل لامرأة ... الحديث» خاص بالنساء ، عام في الاسفار . فاذا قيل به واخرج عنه سفر الحج ، لقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قال المخالف : بل نعمل بقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فتدخل المرأة فيه ويخرج سفر الحج عن النهي فيقوم في كل واحد من النصين عموم وخصوص ، ويحتاج الى الترجيح من خارج وذكر بعض الظاهرية . انه يذهب الى دليل من خارج . وهو قوله عليه السلام «لاتمنعوا اماء الله مساجد الله» ولايتجه ذلك ،فانه عام في المساجد ، فيمكن ان يخرج عنه المسجد الذي يحتاج الى السفر في الخروج اليه بحديث النهي .

الثانية : لفظ «المرأة» عام بالنسبة الى سائر النساء . وقال بعض المالكية : هذا عندي في الشابة . واما الكبيرة غير المشتهاة فتسافر حيث شاءت في كل الاسفار

بلا زوج ولامحرم . وخالفه بعض المتأخرين من الشافعية من حيث ان المرأة مظنة الطمع فيها ، ومظنة الشهوة ، ولو كانت كبيرة . وقد قالوا : لكل ساقطة لاقطة . والذي قاله المالكي تخصيص للعموم بالنظر الى المعنى . وقد اختار هذا الشافعي . ان المرأة تسافر في الامن ولاتحتاج الى احد ،بل تسير وحدها في جملة القافلة فتكون آمنة . وهذا مخالف لظاهر الحديث .

الثالثة : قوله « مسيرة يوم وليلة »اختلف في هذا العددفي الاحاديث فروى « فوق ثلاث » وروى « مسيرة ثلاث ليـــال » وروى « لاتسافر امرأة يومين » وروى « مسيرة ليلة » وروى « مسيرة يوم » وروى « يوماً وليلة » وروى«بريداً» وهو اربعة فراسخ . وقد حملوا هذا الاختلاف على حسب اختــلاف السائلين ، واختلاف المواطن ، وان ذلك متعلق بأقل مايقع عليه اسم السفر .

الرابعة « ذو المحرم » عام في محرم النسب ، كأبيها واخيها وابن اخيها وابن اختها وخالها وعمها ، ومحرم الرضاع ، ومحرم المصاهرة كأبي زوجها وابن زوجها واستثنى بعضهم ابن زوجها فقال : يكره سفرها معه ، لغلبة الفساد فى الناس بعد العصر الاول . ولأن كثيراً من الناس لاينزل زوجة الاب في النفرة عنها منزلة محارم النسب . والمرأة فتنة الا فيما جبل الله عز وجل النفوس عليه من النفرة عن محارم النسب ، والحديث عام . فان كانت هذه الكراهة للتحريم ـ مع محرمية ابن الزوج ـ فهو ،مخالف لظاهر الحديث بعيد . وان كانت كراهة تنزيه للمعنى المذكور فهو اقرب تشوفاً الى المعنى . وقد فعلوا مثل ذلك في غير هذا الموضع. ومما يقويه ههنا ان قوله « لايحل » استثنى منه السفر مع المحرم . فيصير التقدير الا مع ذي محرم فيحل ويبقى النظر فى قولنا « يحل » هل يتناول المكروه ام لايتناوله ؟ بناء على ان لفظة « يحل » تقتضى الإباحة المتساوية الطرفين ، فان قلنا : لايتناول المكروه ، فالامر قريب مما قاله ، الا انه تخصيص يحتاج الى دليل شرعي عليه ، وان قلنا : يتناول ، فهو اقرب ، لأن ماقاله لايكون حينئذ منافياً لما دل عليه اللفظ . و « المحرم » الذي

يجوز معه السفر والخلوة كل من حرم نكاح المرأة عليه لحرمتها على التأبيد بسبب مباح ، فقولنا « على التأبيد » احتراز من اخت الزوجة وعمتها وخالتها ، وقولنا « بسبب مباح » احتراز من ام الموطوءة بشبهة ، فانها ليست محرماً بهذا التسفير فان وطء الشبهة لايوصف بالإباحة ، وقولنا « لحرمتها » احتراز من الملاعنة ، فان تحريمها ليس لحرمتها ، بل تغليظاً ، هذا ضابط مذهب الشافعية .

الخامسة : لم يتعرض في هاتين الروايتين للزوج . وهو موجود في رواية اخرى ولابد من إلحاقه بالحكم بالمحرم في جواز السفر معه ، اللهم الا ان يستعملوا لفظة « الحرمة » في احدى الروايتين في غير معنى المحرمية استعمالا لغوياً فيما يقتضي الاحترام ، فيدخل فيه الزوج لفظاً . والله اعلم .

الباب العاشر

حرمة مكة

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - يوم فتح مكة - لاهجرة ، ولكن جهاد ونية . واذا استنفرتم فانفروا وقال يوم فتح مكة : ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض . فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة . وانه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ، ولم يحل لي الا ساعة من نهار . فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة.لايعضد شوكه ، ولاينفر صيده ولايلتقط لقطته الا من عرفها . ولايختلى خلاه . فقال العباس : يارسول الله ، الا الإذخر . فانه لقينهم وبيوتهم . فقال : الا الاذخر » .

« القين » الحداد .

قوله عليه السلام « لاهجرة » نفي لوجوب الهجرة من مكة الى المدينة . فان « الهجرة » تجب من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام . وقد صارت مكة دار اسلام بالفتح . وان لم يكن من هذه الجهة فيكون حكماً ورد لرفع وجوب هجرة اخرى بغير هذا السبب . ولاشك انه تجب الهجرة اليوم من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام لمن قدر على ذلك .

وفي ضمن الحديث : الاخبار بأن مكة تصير دار اسلام ابداً . وقوله عليه السلام « واذا استنفرتم فانفروا » اي اذا طلبتم للجهاد فأجيبوا . ولاشك انه تتعين الاجابة والمبادرة الى الجهـاد في بعض الصور ، فأما اذا عين الامام بعض الناس لفرض الكفاية ، فهل يتعين عليه ؟ اختلفوا فيـه . ولعله يؤخذ من لفظ الحديث الوجوب في حق من عين للجهاد . ويؤخذ غيره بالقياس .

وقوله عليه السلام « ولكن جهاد ونية » يحتمل ان يريد به جهاداً مع نية خالصة . اذ غير الخالصة غير معتبرة . فهي كالعدم في الاعتداد بها في صحة الاعمال ويحتمل ان يراد به ولكن جهاد بالفعل ، اونية الجهاد لمن يفعل ، كما قال عليه السلام « من مات ولم يغز ، ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق » .

وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هـذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات

والارض » تكلموا فيه ، مع قوله عليه السلام « ان ابراهيم حرم مكة » فقيل بظاهر هذا ، وان ابراهيم اظهر حرمتها بعدما نسيت . والحرمة ثابتة من يوم خلـق الله السموات والارض . وقيل : ان التحريم في زمن ابراهيم ، وحرمتها يوم خلق الله السموات والارض ، كتابتها ـ في اللوح المحفوظ ، او غيره ـ حراماً .واما الظهور للناس ففي زمن ابراهيم عليه السلام .

وقوله « فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة ، وإنه لم يحل القتال » يدل على أمرين : أحدهما ان هذا التحريم يتناول القتال . والثاني ان هذا الحكم ثابت لاينسخ وقد تقدم مافي تحريم القتال او اباحته وقوله « لايعضد شوكة » دليل على ان قطع الشوك ممتنع كغيره . وذهب اليه بعض مصنفي الشافعية . والحديث معه . واباحة غيره ، من حيث ان الشوك مؤذ .

وقوله « ولاينفرد صيده » اي يزعج من مكانه .وفيه دليل على طريق فحوى الخطاب ان قتله محرم . فإنه اذا حرم تنفيره ـ بأن يزعج من مكانه ـ فقتله اولى . وقوله « ولايلتقط لقطته الا من عرفها » اللقطة ـ باسكان القاف، وقد يقال بفتحها الشيء الملتقط . وذهب الشافعي الى ان لقطة الحرم لاتؤخذ للتملك ، وانما تؤخذ لتعرف لاغير . وذهب مالك الى انهـا كغيرها في التعريف والتملك . ويستدل للشافعي بهذا الحديث .

و« الخلى » بفتح الخاء والقصر : الحشيش اذا كان رطباً ، واختلاؤه : قطعه وقد تقدم . و « الإذخر » نبت معروف طيب الرائحة . وقوله « فإنه لقينهم » . القين : الحداد ، لأنه يحتاج اليه في عمل النار . و« بيوتهم » تحتاج اليه فى التسقيف وقوله عليه السلام « الا الإذخر » على الفور تعلق به من يرى اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم ، او تفويض الحكم اليه من اهـل الاصول . وقيل : يجوز ان يكون يوحى اليه في زمن يسير . فان الوحي القاء في خفية ، وقد تظهر أمارته وقد لاتظهر

الباب الحادي عشر

الفصل الأول

ما ينهى عنه من البيوع

الحديث الاول

عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عايه وسلم قال «لاتلقوا الركبان ، ولايبع بعضكم على بيع بعض . ولاتناجشوا . ولايبع حاضر لباد . ولا تصروا الغنم . ومن ابتاعها هو بخير النظرين ، بعد ان يحلبها . ان رضيها امسكها ، وان سخطها ردها وصاعاً من تمر » .

وفي لفظ « هو بالخيار ثلاثاً »

« تلقي الركبان » من البيوع المنهي عنها . لما يتعلق به من الضرر . وهو ان يتلقى طائفة يحملون متاعاً ، فيشتريه منهم قبل ان يقدموا البلد ، فيعرفوا الاسعار . والكلام فيه ثلاثة مواضع : -

احدها : التحريم . فان كان عالماً بالنهي قاصداً للتلقي فهو حرام . وان خرج لشغل آخر فرآهم مقبلين فاشترى ففي اثمه وجهان للشافعية اظهرهما التأثيم

الموضع الثاني : صحة البيع او فساده . وهو عند الشافعي صحيح وان كان آثماً وعند غيره من العلماء يبطل . ومستنده ان النهي للفساد . ومستند الشافعي ان النهي لايرجع الى نفس العقد ، ولايخل هذا الفعل بشيء من اركانه وشرائطه ، وانما هو لأجل الإضرار بالركبان . وذلك لايقدح فى نفس البيع .

الموضع الثالث : اثبات الخيار ، فحيث لاغرور للركبان ، بحيث يكونون عالمين بالسعر فلا خيار . وان لم يكونوا كذلك فان اشترى منهم بأرخص من السعر فلهم الخيار . وما وقع في لفظ بعض المصنفين من أنه يخبرهم بالسعر كاذبا ليس بشرط في اثبات الخيار وان اشترى منهم بمثل سعر البلد او اكثر ، ففي ثبوت الخيار لهم وجهان للشافعية : منهم من نظر الى انتفاء المعنى ، وهو الغرر والضرر ، فلم يثبت الخيار . ومنهم من نظر الى لفظ حديث ورد باثبات الخيار لهم ، فجرى على ظاهره ولم يلتفت الى المعنى . واذا اثبتنا الخيار فهل يكون على الفور ، او يمتد الى ثلاثة ايام ؟ فيه خلاف لأصحاب الشافعي . والأظهر الاول .

واما قوله « ولايبع بعضكم على بيع بعض » فقد فسر في مذهب الشافعي بأن يشترى شيئاً فيدعوه غيره الى الفسخ ليبيعه خيراً منه بأرخص . وفى معناه الشراء على الشراء . وهو ان يدعو البائع الى الفسخ ليشتريه منه بأكثر : وهاتان الصورتان انما تتصوران فيما اذا كان البيع فى حالة الجواز ، وقبل اللزوم .

وتصرف بعض الفقهاء في هذا النهي وخصصه بما اذا لم يكن في الصورة غبن فاحش فان كان المشتري مغبوناً غبناً فاحشاً فله ان يعمله ليفسخ ويبيع منه بأرخص . وفي معناه ان يكون البائع مغبوناً فيدعوه الى الفسخ . ويشتريه منه بأكثر ومن الفقهاء من فسر البيع على البيع بالسوم على السوم . وهوان يأخذ شيئاً ليشتريه فيقول له انسان رده لابيع منك خيراً منه وارخص ، او يقول لصاحبه : استرده لأشتريه منك بأكثر . والتحريم في ذلك عند اصحـاب الشافعي شرطان : احدهما استقرار الثمن . فأما مايباع فيمن يزيد فللطالب ان يزيد على الطالب ويدخل عليه والثاني ان يحصل التراضي بين المتساومين صريحاً . فإن وجد مايدل على الرضا ، من غير تصريح فوجهان ، وليس السكوت بمجرده من دلائل الرضا عند الاكثرين منهم

واما قوله « ولاتناجشوا » فهو من المنهيات لاجل الضرر ، وهو ان يزيد في ثمن سلعه تباع ليغر غيره ، وهو راغب فيها . واختلف في اشتقاق اللفظة . فقيل : انها مأخوذة من معنى الإثارة . كأن الناجش يثير همه من يسمعه للزيادة . وكأنه

مأخوذ من اثارة الوحش من مكان الى مكان . وقيل : أصل اللفظة مدح الشيء واطراؤه . ولاشك ان هذا الفعل حرام ، لما فيه من الخديعة . وقال بعض الفقهاء بأن البيع باطل . ومذهب الشافعي ان البيع صحيح . وأمـا إثبات الخيار للمشتري الذي غر بالنجش فان لم يكن النجش عن مواطأة من البائع فلا خيار .

وأما « بيع الحاضر للبادي » فمن البيوع المنهى عنهـا لأجل الضرر ايضاً . وصورته ان يحمل البدوي او القروي متاعه الى البلد ليبيعه بسعر يومه ويرجع فيأتيه البلدي فيقول : ضعه عندي لابيعه على التدريج بزيادة سعر ، وذلك إضرار بأهل البلد ، وحرام ان علم بالنهي . وتصرف بعض الفقهاء من اصحاب الشافعي فى ذلك ، فقالوا : شرطه ان يظهر لذلك المتاع المجاوب سعر في البلد . فان لم يظهر لكثرته في البلد ، او لقلة الطعام المجلوب ـ ففي التحريم وجهان : ينظر فى احدهما الى ظاهر اللفظ ، وفي الآخر الى المعنى وهو عدم الاضرار ، وتفويت الربح ، او الرزق على الناس .

وهذا المعنى منتف . وقالوا ايضاً : يشترط ان يكون المتاع مما تعم الحاجة اليه ، دون ما لايحتاج اليه الا نادراً.وان يدعو البلدي البدوي الى ذلك . فان التمسه البدوي منه فلابأس . ولو استشاره البدوي ، فهل يرشده الى الادخار والبيع على التدريج ؟ فيه وجهان لأصحاب الشافعي .

واعلم ان اكثر هذه الاحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ .ولكن ينبغي ان ينظر في المعنى الى الظهور والخفاء . فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلابأس باتباعه ، وتخصيص النص به ، او تعميمه على قواعد القياسين . وحيث يختفى ، او لايظهر ظهوراً قوياً فاتباع اللفظ اولى . فأما ماذكر من اشتراط ان يلتمس البلدي ذلك فلا يقوى لعدم دلالة اللفظ عليه ، وعدم ظهور المعنى فيه . فان الضرر المذكور الذي علل به النهي لايفترق الحال فيه بين سؤال البدوي وعدمه ظاهراً .

واما اشتراط ان يكون الطعام مما تدعو الحاجة اليـه : فمتوسط في الظهور

وعدمه . لاحتمال ان يراعى مجرد ربح الناس في هذا الحكم على ماأشعر به التعليل من قوله صلى الله عليه وسلم « دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » . واما اشتراط ان يظهر لذلك المتاع المجاوب سعر في البلد ، فكذلك ايضاً ، اي انه متوسط في الظهور ، لما ذكرناه من احتمال أن المقصود مجرد تفويت الربح والرزق على اهل البلد .

وهذه الشروط منها مايقوم الدليل الشرعي عليه ، كشرطنا العلم بالنهي ولا إشكال فيه . ومنها مايؤخذ باستنباط المعنى فيخرج على قاعدة اصولية ، وهي ان النص اذا استنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص هل يصح او لا ؟ ويظهر لك هذا باعتبار بعض ماذكرناه من الشروط .

وقوله « ولاتصروا الغنم » فيه مسائل ، الاولى : الصحيح في ضبط هذه اللفظة ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المهملة المضمومة على وزن « تزكوا » مأخوذ من صرى يصرى . ومعنى اللفظة يرجع الى الجمع . تقول : صريت الماء في الحوض ، وصريته - بالتخفيف والتشديد - اذا جمعته . و « الغنم » منصوبة الميم على هذا . ومنهم من رواه « لاتصروا » بفتح التاء وضم الصاد من صر يصر : اذا ربط . و « المصراة » هي التي تربط اخلافها ليجتمع اللبن ، و « الغنم » على هذا منصوبة الميم ايضاً . واما ماحكاه بعضهم من ضم التاء وفتح الصاد وضم ميم الغنم على مالم يسم فاعله فهذا لايصلح مع اتصال ضمير الفاعل ، وانما يصح مع افراد الفعل ، ولانعلم رواية حذف فيها هذا الضمير .

المسألة الثانية : لاخلاف ان التصرية حرام ، لأجل الغش والخديعة التي فيها للمشتري . والنهي يدل عليه ، مع علم تحريم الخديعة قطعاً من الشرع .

المسألة الثالثة : النهي ورد عن فعل المكلف ، وهو مايصدر باختياره وتعمده فرتب عليه حكم مذكور في الحديث . فلو تحفلت الشاه بنفسها ، اونسيها المالك بعد ان صراها ، لا لأجل الخديعة ، فهل يثبت ذلك الحكم ؟ فيه خلاف بين اصحاب

الشافعي . فمن نظر الى المعنى اثبته ، لأن العيب مثبت للخيار ، ولا يشترط فيه تدليس البائع . ومن نظر الى ان الحكم المذكور خارج عن القياس خصه بمورده ، وهو حالة العمد ، فان النهي انما يتناول حالة العمد .

المسألة الرابعة : ذكر المصنف « لاتصروا الغنم » وفي الصحيح « الإبل والغنم » وهذا هو محل التصرية والفقهاء تصرفوا ، وتكلموا فيما يثبت فيه هذا الحكم من الحيوان . ولم يختلف اصحاب الشافعي انه لايختص بالابل والغنم المذكورين في الحديث . ثم اختلفوا بعد ذلك . فمنهم من عداه الى النعم خاصة ، ومنهم من عداه الى كل حيوان مأكول اللحم . وهذا نظر الى المعنى . فان المأكول اللحم يقصد لبنه فتفويت المقصود الذي ظنه المشتري بالخديعة موجب للخيار . فلو حفل اتاناً ففي ثبوت الخيار وجهان لهم ، من حيث انه غير مقصود لشرب الآدمي ، الا انه مقصود لتربية الجحش . واذا اعتبر المعنى . فلا ينبغي ان يصح هذا الوجه . لأن إثبات الخيار يعتمد فوات امر مقصود . ولا يتخصص ذلك بأمر معين اعني الشرب مثلا . وكذلك اختلفوا في الجارية من الآدميات لو حفلها . واذا ثبت الخيار في الأتان . فالظاهر انه لايرد لأجل لبنها شيئاً ومن هذا يتبين لك ان الأتان لايقاس على المنصوص عليه فى الحديث ، اعني الإبل والغنم ، لأن شرط القياس اتحاد الحكم فينبغي ان يكون اثبات الخيار فيهما من القياس على قاعدة أخرى . وفى رد شيء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضاً .

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام « بعد ان يحلبها » مطلق في الحلبات . لكن قد تقيد في رواية اخرى اثبات الخيار بثلاثة ايام واتفق اصحاب مالك على أنه اذا حلبها ثانيه ، واراد الرد ان له ذلك . واختلفوا اذا حلبها الثالثة ، هل يكون رضى بمنع الرد . ورجحوا ان لايمنع لوجهين . أحدهما : الحديث . والثاني : ان التصرية لاتتحقق الا بثلاث حلبات . فان الحلبة الثانية اذا نقصت عن الأولى جوز المشتري ان يكون ذلك لاختلاف المرعى ، او لامر غير التصرية . فاذا حلبها الثالثة

تحققت التصرية . واذا كانت لفظة « حابها » مطلقة . فلا دلالة على الحلبة الثانية والثالثة . وانما يؤخذ ذلك من حديث آخر .

المسألة السادسة : قوله « وإن سخطها ردها » يقتضي اثبات الخيار بعيب التصرية ، واختلف اصحاب الشافعي : هل يكون على الفور ، او يمتد الى ثلاثةايام فقيل يمتد ، للحديث . وقيل : يكون على الفور ، طرداً لقياس خيار الرد بالعيب ؟ ويتأول الحديث . والصواب اتباع النص لوجهين : أحدهما : تقديم النص على القياس .

والثاني : انه خولف القياس فى اصل الحكم ، لأجل النص . فيطرد ذلك . ويتبع فى جميع موارده .

المسألة السابعة : يقتضي الحديث رد شيء معها عندما يختار ردها. وفي كلام بعض المالكية مايدل على خلافه ، من حيث ان « الخراج بالضمان » ومعناه ان الغلة لمن استوفاها بعقد او شبهته ، تكون له بضمانه . فاللبن المحلوب اذا فات غله فلتكن للمشتري ، ولا يرد لها بدلا . والصواب الرد ، للحديث على ماقررناه .

المسألة الثامنة : الحديث يقتضي رد الصاع مع الشاة بصريحه ، ويلزم منه عدم رد اللبن . والشافعية قالوا : إن كان اللبن باقياً فأراد رده على البائع ، فهل يلزمه قبوله ؟ فيه وجهان : أحدهما نعم . لأنه أقرب الى مستحقه . والثاني لا ، لأن طراوته ذهبت ، فلا يلزمه قبوله . واتباع لفظ الحديث اولى في ان يتعين الرد فيما نص عليه .

أما المالكية فقد زادوا على هذا ، وقالوا : لو رضى به البائع ، فهل يجوز ذلك ام لا ؟ قولان . ووجهوا المنع بأنه بيع الطعام قبل قبضه .لأنه وجب له الصاع بمقتضى الحديث . فباعه قبل قبضه باللبن . ووجهوا الجواز بأنه يكون بناء على عادتهم في اتباع المعاني ، دون اعتبار الألفاظ .

المسألة التاسعة : الحديث يقتضي تعين جنس المردود فى التمر . فمنهم من

ذهب الى ذلك . وهو الصواب . ومنهم من عداه الى سائر الأقوات . ومنهم من أعتبر في ذلك غالب قوت البلد . وقدثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « صاعاً من تمر لاسمراء » وذلك رد على من عداه الى سائر الاقوات . وان كانت السمراء غالب قوت البلد ـ أعني المدينة ـ فهو رد على قائله ايضاً .

المسألة العاشرة : الحديث يدل على تعيين المقـدار في الصاع مطلقاً . وفي مذهب الشافعي وجهان : أحدهما ذلك ، وأن الواجب الصاع ، قل اللبن أن كثر ، لظاهر الحديث . والثاني انه يتقدر بقدر اللبن ،اتباعاً لقياس الغرامات وهوضعيف.

المسألة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها » قد يقال ههنا سؤال ، وهو أن الحديث يقتضي اثبات الخيار بعد الحلب . والخيار ثابت قبل الحلب اذا علمت التصرية .

وجوابه : أنه يقتضي اثبات الخيار في هذين الأمرين ، أعني الإمساك والرد مع الصاع . وهذا إنما يكون بعـد الحلب لتوقف هذين المعنيين على الحلب . لأن الصاع عوض عن اللبن ،ومن ضرورة ذلك الحلب .

المسألة الثانية عشرة : لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث . وروى عن مالك قول ايضاً بعدم القول به . والذي اوجب ذلك انه قيل : حديث مخالف لقياس الاصول المعلومة . وما كان كذلك لايلزم العمل به .

أما الأول ـ وهو انه مخالف لقياس الاصول المعلومة ـ فمن وجوه .

أحدها : أن المعلوم من الاصول أن ضمان المثليات بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة من النقدين . وههنا ان كان اللبن مثلياً كان ينبغي ضمانه بمثله لبناً . وإن كان متقوماً ضمن بمثله من النقدين . وقد وقع ههنا مضموناً بالتمر ، فهو خارج عن الأصلين جميعاً .

الثاني : أن القواعد الكليـة تقتضي ان يكون المضمون مقدر الضمان بقدر التالف . وذلك مختلف ، فقدر الضمان مختلف ، لكنه قدر ههنا بمقدار واحد ،

وهو الصاع مطلقاً . فخرج من القياس الكلي في اختلاف ضمان المتلفات باختلاف قدرها وصفتها .

الثالث : أن اللبن ان كان موجوداً عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة ، وذلك مانع من الرد ، كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ، ثم ظهر على عيب ، فإنه يمنع الرد .

وإن كان هذا اللبن حادثاً بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلايضمنه وإن كان مختلطاً فما كان منه موجوداً عند العقد منع الرد . وما كان حادثاً لم يجب ضمانه .

الرابع : إثبات الخيار ثلاثاً من غير شرط مخالف للأصول . فإن الخيارات الثابتة بأصل الشرع من غير شرط لاتتقدر بالثلاث ، كخيار العيب ، وخيار الرؤية عند من يثبته ، وخيار المجلس عند من يقول به .

الخامس : يلزم من القول بظاهره الجمع بين الثمن والمثمن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت قيمة الشاة صاعاً من تمر ، فإنها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها .

السادس : انه مخالف لقاعدة الربا فى بعض الصور . وهو ما اذا اشترى شاة بصاع فإن استرد معها صاعاً من تمر ، فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن ، فيكون قد باع صاعاً وشاه بصاع ، وذلك خلاف قاعدة الربا عندكم ، فإنكم تمنعون مثل ذلك .

السابع : اذا كان اللبن باقياً لم يكلف رده عندكم . فاذا امسكه فالحكم كما لو تلف . فيرد الصاع . وفي ذلك ضمان بالأعيان مع بقائها . والأعيان لاتضمن بالبدل الا مع فواتها ، كالغصوب وسائر المضمونات .

الثامن : قال بعضهم : انه اثبت الرد من غير عيب ولاشرط . لأن نقصان اللبن لو كان عيباً لثبت به الرد من غير تصرية . ولايثبت الرد في الشرع الا بعيب او شرط .

واما المقام الثاني ـ وهو ان ما كان من اخبار الآحاد مخالفاً لقياس الاصول المعلومة لم يجب العمل به ـ فلأن الاصول المعلومة مقطوع بها من الشرع . وخبر الواحد مظنون . والمظنون لايعارض المعلوم .

أجاب القائلون بظاهر الحديث بالطعن في المقامين جميعاً . أعني انه مخالف للاصول ، وانه اذا خالف الاصول لم يجب العمل به .

اما المقام الأول ـ وهو انه مخالف للاصول ـ فقد فرق بعضهم بين مخالفة الأصول ، ومخالفة قياس الاصول . وخص الرد لخبر الواحد بالمخالفة للاصول، لابمخالفة قياس الاصول . وهذا الخبر انما يخالف قياس الاصول وفي هذا نظر .

وسلك آخرون تجريح جميع هذه الإعتراضات ، والجواب عنها .

أما الاعتراض الاول : فلا نسلم ان جميع الاصول تقتضي الضمان بأحد الأمرين على ماذكرتموه . فان الحر يضمن بالابل ، وليست بمثل له ولاقيمة . والجنين يضمن بالغرة وليست بمثل له ولاقيمة . وايضاً فقد يضمن المثلي بالقيمة اذا تعذرت المماثلة . وههنا تعذرت . اما الأول فمن اتلف شاة لبوناً كان عليه قيمتها مع اللبن .

ولايجعل بإزاء لبنها لبن آخر ، لتعذر المماثلة . واما الثاني ـ وهو انه تعذرت المماثلة ههنا ـ فلأن ماورده من اللبن عوضاً عن اللبن التالف لاتتحقق مماثلته له في المقدار . ويجوز ان يكون اكثر من اللبن الموجود حالة العقد او اقل .

وأما الاعتراض الثاني فقيل في جوابه : إن بعض الاصول لايتقدر بما ذكرتموه ، كالموضحة ، فان أرشها مقدر ، مع اختلافها بالكبر والصغر . والجنين مقدر أرشه ، ولايختلف بالذكوره والانوثة واختلاف الصفات . والحر ديته مقدرة وان اختلفت بالصغر والكبر وسائر الصفات ، والحكمة فيه ان مايقع فيه التنازع والتشاجر يقصد قطع النزاع فيه بتقديره بشي معين . وتقدم هذه المصلحة في مثل هذا المكان على تلك القاعدة .

وأما الاعتراض الثالث ، فجوابه ان يقال : متى يمتنع الرد بالنقص ؟ اذا كان النقص لاستعلام العيب أو اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . وهذا النقص لاستعلام العيب ، فلا يمنع الرد .

وأما الاعتراض الرابع : فإنما يكون الشيء مخالفاً لغيره اذا كان مماثلا له وخولف في حكمه . وههنا هذه الصورة انفردت عن غيرها . لأن الغالب ان هذه المدة هي التي يتبين بها لبن الخلقة المجتمع بأصل الخلقة ، واللبن المجتمع بالتدليس . فهي مدة يتوقف علم العيب عليها غالباً ، بخلاف خيار الرؤية والعيب فانه يحصل المقصود من غير هذه المدة فيهما . وخيار المجلس ليس لإستعلام عيب .

وأما الاعتراض الخامس فقد قيل فيه : إن الخبر وارد على العادة ، والعادة ان لاتباع شاة بصاع . وفي هذا ضعف . وقيل ان صاع التمر بدل عن اللبن لاعن الشاة . فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض .

وأما الاعتراض السادس فقد قيل في الجواب عنه : إن الربا إنما يعتبر في العقود لافي الفسوخ . بدليل أنهما لو تبايعا ذهباً بفضة لم يجز أن يفترقا قبل القبض ولو تقابلا في هذا العقد لجاز أن يفترقا قبل القبض . وأما الاعتراض السابع فجوابه فيما قيل : إن اللبن الذي كان في الضرع حال العقد يتعذر رده لإختلاطه باللبن الحادث بعد العقد . وأحدهما للبائع ، والآخر للمشتري . وتعذر الرد لايمنع من الضمان ، مع بقاء العين ، كما لو غصب عبداً فأبق ، فإنه يضمن قيمته مع بقاء عينه ، لتعذر الرد .

وأما الاعتراض الثامن فقيل فيه : إن الخيار يثبت بالتدليس ، كما لو باع رحاً دائرة بماء قد جمعه لها ولم يعلم به .

وأما المقام الثاني ـ وهو النزاع في تقديم قياس الأصول على خبر الواحد ـ فقيل فيه : إن خبر الواحد أصل بنفسه ، يجب اعتباره . لأن الذي اوجب اعتبار الاصول نص صاحب الشرع عليها ، وهو موجود في خبر الواحد ، فيجب اعتباره وأما تقديم القياس على الأصول باعتبار القطع ، وكون خبر الواحد مظنوناً ، فتناول

الأصل لمحل خبر الواحد غير مقطوع به ، لجواز استثناء محل الخبر من ذلك الأصل.

وعندي ان التمسك بهذا الكلام اقوى من التمسك بالاعتذارات عن المقام الأول ومن الناس من سلك طريقة اخرى في الاعتذار عن الحديث ، وهي ادعاء النسخ ، وأنه يجوز أن يكون ذلك من حيث كانت العقـــوبة بالمال جائزة . وهو ضعيف ، فإنه اثبات نسخ بالإحتمال والتقدير ، وهو غير سائغ . ومنهم من قال : يحمل الحديث على ما اذا اشترى شاة بشرط أنها تحلب خمسة أرطال مثلا وشرط الخيار ، فالشرط باطل فاسد ، فإن اتفقا على إسقاطه في مدة الخيار صح العقد ، وإن لم يتفقا بطل ، وأما رد الصاع ، فلأنه كان قيمة اللبن في ذلك الوقت .

وأجيب عنه : بأن الحديث يقتضي تعليق الحكم بالتصرية ، وما ذكر يقتضي تعليقه بفساد الشرط ، سواء أحدث التصرية أم لا .

الحديث الثاني

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها ، نهى البائع والمشتري »

اكثر الأمة على ان هذا النهي : نهي تحريم،والفقهاء أخرجوا من هذاالعموم بيعها بشرط القطع . واختلفوا في بيعها مطلقاً من غير شرط قطع ولا إبقاء ولمن يمنعه أن يستدل بهذا الحديث . فإنه اذا خرج من عمومه بيعها بشرط القطع يدخل باقي صور البيع تحت النهي . ومن جملة صور البيع : بيع الاطلاق ، وممن قال بالمنع فيه مالك والشافعي .

وقوله « نهى البائع والمشتري » تأكيد لما فيه من بيان أن البيع ـ وإن كان لمصلحة الانسان ـ فليس له أن يرتكب النهي فيه ، قائلا : أسقطت حقي من اعتبار المصلحة ، الا ترى أن هذا المنع لأجل مصلحة المشتري ؟ فإن الثمار قبل بدو الصلاح معرضة للعاهات . فإذا طرأ عليها شيء منها حصل الإجحاف بالمشتري في الثمن الذي بذله ، ومع هذا : فقد منعه الشرع . ونهى المشتري كما نهى البائع ، وكأنه

قطع للنزاع والتخاصم . ومثل هذا في المعنى حديث أنس الذي بعده :

الحديث الثالث : عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المخابرة والمحاقلة ، وعن المزابنة ، وعن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها ، وان لاتباع إلا بالدينار والدراهم ، إلا العرايا » « المحاقلة » بيع الحنطة في سنبلها بحنطة .

الحديث الرابع : عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب ، ومهر البغي ، وحلوان الكاهن » اختلفوا في بيع الكاب المعلم ، فمن يرى نجاسة الكلب - وهو الشافعي - يمنع من بيعه مطلقاً . لأن علة المنع قائمة في المعلم وغيره . ومن يرى بطهارته أختلفوا فى بيع المعلم منه . لأن علة المنع غير عامة عند هؤلاء . وقد ورد في بيع المعلم منه حديث فى ثبوته بحث يحال على علم الحديث . واما « مهر البغي » فهو مايعطاها على الزنا . وسمي مهراً على سبيل المجاز . أو استعمالا للوضع اللغوي . ويجوز ان يكون من مجاز التشبيه ، ان لم يكن « المهر » في الوضع مايقابل به النكاح .

و « حلوان الكاهن » هو مايعطاه على كهانته . والإجماع قائم على تحريم هذين لما في ذلك من بذل الاعواض فيما لايجوز مقابلته بالعوض . أما الزنا : فظاهر وأما الكهانة فبطلانها وأخذ العوض عنها من باب اكل المال بالباطل . وفي معناها كل مايمنع منه الشرع من الرجم بالغيب .

الفصل الثاني

بيع العرايا وغير ذلك.

الحديث الاول :

عن زيد بن ثابت رضي الله عنه « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها »

ولمسلم « بخرصها تمراً ، يأكلونها رطباً »

اختلفوا في تفسير « العرية » المرخص فيها . فعندالشافعي : هو بيع الرطب على رؤس النخل بقدر كيله من التمر خرصاً ، فيا دون خمسة أوسق . وعندمالك صورته : أن يعرى الرجل اي يهب ثمرة نخلـه او نخلات . ثم يتضرر بمداخله الموهوب له ، فيشتريها منه بخرصها تمراً . ولايجوز ذلك لغير رب البستان .

ويشهد لهذا التأويل أمران : أحدهما أن العرية مشهورة بين اهل المدينة ، متداولة فيا بينهم . وقد نقلها مالك هكذا . والثاني : قوله « لصاحب العرية » ، فانه يشعر باختصاصه بصفة يتميز بها عن غيره . وهي الهبة الواقعة . وأنشدوا في تفسير العرايا بالهبة قول الشاعر :

وليست بسنهاء ولارجبية　　　ولكن عرايا في السنين الجوائح

وقوله فى الحديث « بخرصها » في هذه الرواية تقييد بغيرها ، وهو بيعها بخرصها تمراً . وقد يستدل بإطلاق هذه الرواية لمن يجوز بيع الرطب على النخل بالرطب على النخل خرصاً فيها ، وبالرطب على وجه الارض كيلا . وهو وجه

لبعض أصحاب الشافعي . والأصح المنع ، لأن الرخصة وردت لحاجة الى تحصيل الرطب ، وهذه الحاجة لاتوجد في حق صاحب الرطب ، وفيه وجه ثالث : أنه ان اختلف النوعان جاز ، لأنه قد يزيد ذلك النوع ، وإلا فلا . ولو باع رطباً على وجه الارض برطب على وجه الارض لم يجز وجهاً واحداً ،لأن احد المعاني في الرخصة أن يأكل الرطب على التدريج طرياً ، وهذا المقصود لايحصل فيما على وجه الارض. وقد يستدل بإطلاق الحديث من لايرى اختصاص جواز بيع العرايا لمحاويج الناس وفي مذهب الشافعي وجه انه يختص بهم ، لحديث ورد عن زيد بن ثابت فيه « انه سمى رجالا محتاجين من الأنصار شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولانقد في ايديهم يبتاعون به رطباً ويأكلونه مع الناس ، وعندهم فضول قوتهم من التمر فرخص لهم ان يبتاعوا العرايا بخرصها من التمر » .

الحديث الثاني : عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عام الفتح « إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. فقيل : يارسول الله ، أرأيت شحوم الميتة ؟ فإنه يطلى بها السفن ،ويدهن بها الجلود ، ويستصبح بها الناس . فقال : لا هو حرام . ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك : قاتل الله اليهود ، إن الله لما حرم عليهم شحومها ، جملوه ثم باعوه ، فأكلوا ثمنه » . قال « جملوه » أذابوه .

أخذ من تحريم بيع الخمر والميتة : نجاستهما ، لأن الانتفاع بهما لم يعدم .فانه قد ينتفع بالخمر في امور ، وينتفع بالميتة في اطعام الجوارح .

وأما بيع الأصنام فلعدم الانتفاع بها على صورتها ، وعدم الانتفاع يمنع صحة البيع . وقد يكون منع بيعها مبالغة في التنفير عنها .

وأما قولهم « ارأيت شحوم الميتة » الخ فقد استدل به على منع الاستصباح بها ، وإطلاء السفن بقوله عليه السلام لما سئل عن ذلك ، قال « لا . هو حرام »وفي هذا الاستدلال اجمال لأن لفظ الحديث ليس فيه تصريح .فانه يحتمل ان النبي صلى

الله عليه وسلم لما ذكر تحريم بيع الميتة قالوا له « ارأيت شحوم الميتة . فإنه تطلى بها السفن » الخ قصداً منهم لان هذه المنافع تقتضي جواز البيع . فقال النبي صلى الله عليه وسلم « لا . هو حرام » ويعود الضمير في قوله « هو » على البيع . كأنه اعاد تحريم البيع بعد مابين له ان فيه منفعة ، إهداراً لتلك المصالح والمنافع التي ذكرت .

وقوله عليه السلام « قاتل الله اليهود » الخ تنبيه على تعليل بيع هذه الاشياء. فان العلة تحريمها . فانه وجه اللوم على اليهـود في تحريم اكل الثمن بتحريم اكل الشحوم . استدل المالكية بهذا على تحريم الذرائع ،من حيث ان اليهود توجهعليهم اللوم بتحريم اكل الثمن ، من جهة تحريم اكل الاصل . واكل الثمن ليس هواكل الاصل بعينه . لكنه لما كان تسبباً الى اكل الاصل بطريق المعنى استحقوا اللوم به.

الباب الثاني عشر

الرهن وغيره

الحديث الأول

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - او قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول - « من أدرك ماله بعينه عند رجل - أو إنسان - قد افلس فهو احق به من غيره » .

فيه مسائل . الاولى : رجوع البائع الى عين ماله عند تعذر الثمن بالفلس ، او الموت . فيه ثلاثة مذاهب : الاول أنه يرجع اليه في الموت والفلس . وهذا مذهب الشافعي ، والثاني : أنه لا يرجع اليه ، لا في الموت ولا في الفلس ، وهو مذهب ابي حنيفة . والثالث : يرجع اليه في الفلس دون الموت . ويكون في الموت اسوة الغرماء . وهو مذهب مالك .

وهذا الحديث دليل على الرجوع في الفلس . ودلالته قوية جداً حتى قيل : انه لا تأويل له . وقال الاصطخري من اصحاب الشافعي : لو قضى القاضي بخلافه نقض حكمه .

ورأيت في تأويله وجهين ضعيفين . أحدهما : ان يحمل على الغصب والوديعة لما فيه من اعتبار حقيقة المالية . وهو ضعيف جداً ، لانه يبطل فائدة تعليل الحكم بالفلس . الثاني : ان يحمل على ما قبل القبض . وقد استضعف بقوله صلى الله عليه وسلم « ادرك ماله ، او وجد متاعه » فان ذلك يقتضي إمكان العقد . وذلك بعد خروج السلعة من يده .

المسألة الثانية : الذي يسبق الى الفهم من الحديث ان الرجل المدرك ههنا هو البائع ، وان الحكم يتناول البيع . لكن اللفظ اعم من ذلك ، فيمكن ان يدخل تحته ما إذا اقرض رجلا مالا ، وافلس المستقرض ، والمال باق ، فإن المقرض يرجع فيه وقد علله الفقهاء بالقياس على المبيع ، بعد التفريع على انه يملك بالقبض . وقيل في القياس : مملوك ببدل تعذر تحصيله فأشبه المبيع . وادراجه تحت اللفظ ممكن اذا اعتبرناه من حيث الوضع : فلا حاجة الى القياس فيه .

المسألة الثالثة : لابد في الحديث من إضمار امور يحمل عليها ، وان لم تذكر لفظاً . مثل كون الثمن غير مقبوض ومثل كون السلعة موجودة عند المشتري دون غيره . ومثل كون المال لايفي بالديون ، احترازاً عما اذا كان مساوياً ، وقلنا يحجر على المفلس في هذه الصورة .

المسألة الرابعة : اذا اجر داراً او دابة ، فأفلس المستأجر قبل تسليم الأجرة ومضي المدة ، فللمؤجر الفسخ على الصحيح من مذهب الشافعي . وإدراجه تحت لفظ الحديث متوقف على ان المنافع هل ينطلق عليها اسم « المتاع » او « المال » ؟ وانطلاق اسم « المال » عليها أقوى .

وقد علل منع الرجوع بأن المنافع لاتنزل منزلة الاعيان القائمة ، اذ ليس لها وجود مستقر . فإذا ثبت انطلاق اسم « المال » او « المتاع » عليها فقد اندرجت تحت اللفظ . وإن نوزع في ذلك ، فالطريق ان يقال : إن اقتضى الحديث ان يكون أحق بالعين - ومن لوازم ذلك الرجوع في المنافع - فيثبت بطريق اللازم ، لابطريق الاصالة . وإنما قلنا : انه يتوقف على كون اسم « المنافع » ينطلق عليها اسم «المال» او « المتاع » لان الحكم فى اللفظ معلق بذلك في الاحاديث .

ونقول ايضاً : الرجوع انما هو في المنافع ، فإنها المعقود عليه ، والرجوع إنما يكون فيما يتناوله العقد ، والعين لم يتناولها عقد الإجارة .

المسألة الخامسة : اذا التزم في ذمته نقل متاع من مكان الى مكان ، ثم أفلس والأجرة بيده قائمة ثبت حق الفسخ والرجوع الى الاجرة . وإندراجه تحت الحديث ظاهر ، ان اخذنا باللفظ ، ولم تخصصه بالبائع . فإن خص به فالحكم ثابت بالقياس ، لا بالحديث .

المسألة السادسة : قد يمكن ان يستدل بالحديث على ان الديون المؤجلة تحل بالحجر ووجهه : أنه يندرج تحت كونه ادرك ماله ، فيكون أحق به . ومن لوازم ذلك ان يحل ، اذ لامطالبة بالمؤجل قبل الحلول .

المسألة السابعة : يمكن ان يستدل به ان الغرماء اذا قدموا البائع بالثمن لم يسقط حقه من الرجوع ، لإندراجه تحت اللفظ . والفقهاء عللوه بالمنة .

المسألة الثامنة : قيل : ان هذا الخيار في الرجوع يستبد به البائع . وقيل : لابد من الحاكم . والحديث يقتضي ثبوت الأحقية بالمال . وأما كيفية الاخذ فهو غير متعرض له . وقديمكن ان يستدل به على الاستبداد ، الا أن فيه ماذكرناه .

المسألة التاسعة : الحكم في الحديث يتعلق بالفلس ، ولايتناول غيره . ومن اثبت من الفقهاء الرجوع بامتناع المشتري من التسليم ، مع اليسار ، او هربه ، او امتناع الوارث من التسليم بعد موته فإنما يثبته بالقياس على الفلس ، ومن يقول بالمفهوم في مثل هذا فله ان ينفي هذا الحكم بدلالة المفهوم من لفظ الحديث .

المسألة العاشرة : شرط رجوع البائع بقاء العين في ملك المفلس ، فلو هلكت لم يرجع ، لقوله عليه الصلاة والسلام « فوجد متاعه ، او ادرك ماله » فشرط في الاحقية ادراك المال بعينه ، وبعد الهلاك فات الشرط ، وهذا ظاهر في الهلاك الحسي .

والفقهاء نزلوا التصرفات الشرعية منزلة الهلاك الحسى كالبيع ، والهبة ، والعتق ، والوقف ، ولم ينقضوا هذه التصرفات . بخلاف تصرفات المشتري في حق الشفيع بها . فإذا تبين أنها كالهالكة شرعاً دخلت تحت اللفظ . فإن البائع حينئذ لايكون مدركاً لماله .

واختلفوا فيما اذا وجد متاعه عند المشتري ، بعد ان خرج عنه ، ثم رجع اليه بغير عوض . فقيل : يرجع فيه ، لانه وجد ماله بعينه ، فيدخل تحت اللفظ . وقيل لايرجع ، لان هذا الملك متلقى من غيره . لانه لو تخللت حالة لوصادفها الإفلاس والحجر لما رجع ، فيستصحب حكمها . وهذا تصرف في اللفظ بالتخصيص ، بسبب معنى مفهوم منه ، وهو الرجوع الى العين ، لتعذر العوض من تلك الجهة ، كما يفهم منه ، اقدمنا ذكره ، او تخصيص بالمعنى ، وإن سلم باقتضاء اللفظ له .

المسألة الحادية عشرة : اذا باع عبدين ـ مثلا ـ فتلف أحدهما ، ووجد الثاني بعينه ، رجع فيه عند الشافعي ، والمذهب أنه يرجع بحصته من الثمن ، ويضارب

لحصة ثمن التلف . وقيل : يرجع في الباقي بكل الثمن . فأما رجوعه في الباقي فقد يندرج تحت قوله « فوجد متاعه ، او ماله » فإن الباقي متاعه او ماله ، واما كيفية الرجوع فلا تعلق للفظ به .

المسألة الثانية عشرة : اذا تغير المبيع في صفته ـ بحدوث عيب ـ فأثبت الشافعي الرجوع إن شاءه البائع بغير شيء يأخذه ، وان شاء ضارب بالثمن. وهذا يمكن ان يندرج تحت اللفظ . فانه وجده بعينه ، والتغير حادث في الصفةلافي العين

المسألة الثالثة عشرة : إطلاق الحديث يقتضي الرجوع في العين ، وان كان قد قبض بعض الثمن . وللشافعي قول قديم : إنه لايرجع في العين اذا قبض بعض الثمن ، لحديث ورد فيه .

المسألة الرابعة عشرة : الحديث يقتضي الرجوع في متاعه ، ومفهومه أنه لايرجع في غير متاعه . فيتعلق بذلك الكلام في الزوائد المنفصلة فإنها تحدث على ملك المشتري ، فليست بمتاع للبائع ، فلا رجوع له فيه .

المسألة الخامسة عشرة : لايثبت الرجوع الا اذا تقدم سبب لزوم الثمن على المفلس . ويؤخذ ذلك من الحديث الذي في لفظه ترتيب الأحقية على المفلس « بصيغة الشرط » فإن المشروط مع الشرط ، او عقيبه . ومن ضرورة ذلك تقدم سبب اللزوم على الفلس .

الحديث الثاني :

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال « أصاب عمر أرضاً بخيبر . فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها . فقال : يارسول الله ، إني اصبت ارضاً بخيبر ، لم اصب مالا قط هو انفس عندي منه ، فما تأمرني به ؟ فقال : إن شئت حبست أصلها ، وتصدقت بها . قال : فتصدق بها . غير أنه لايباع أصلها ، ولايوهب ، ولايورث . قال : فتصدق عمر في الفقراء ، وفى القربى ، وفى الرقاب ، وفيسبيل الله ، وابن السبيل ، والضيف . لاجناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف ، أو يطعم صديقاً ، غير متمول فيه » وفى لفظ « غير متأثل »

الحديث دليل على صحة الوقف والحبس على جهات القربات . وهو مشهور متداول النقل بأرض الحجاز ، خلفاً عن سلف ، اعني الاوقاف . وفيه دليل على ما كان أكابر السلف والصالحين عليه ، من اخراج انفس الاموال عندهم لله تعالى. وانظر الى تعليل عمـــر رضي الله عنه لمقصــوده ، بكونه « لم يصب مالا أنفس عنده منه » .

وقوله « تصدقت بها » يحتمل ان يكون راجعاً الى الأصل المحبس . وهو ظاهر اللفظ ، ويتعلق بذلك ماتكلم فيه الفقهاء من الفاظ التحبيس، التي منها «الصدقة» ومن قال منهم بأنه لابد من لفظ يقترن بها ، يدل على معنى الوقف والتحبيس ، كالتحبيس المذكور في الحديث ، وكقولنا « مؤبدة » « محرمة » او « لاتباع ولا توهب » ويحتمل ان يكون قوله « وتصدقت بها » راجعاً الى الثمرة ، على حذف المضاف . ويبقى لفظ « الصدقة » على إطلاقه .

وقوله « فتصدق بها ، غير انــه لايباع الخ » محمول عند جماعة - منهم الشافعي - على ان ذلك حكم شرعي ثابت للوقف ، من حيث هو وقف ، ويحتمل - من حيث اللفظ - أن يكون ذلك ارشاداً الى شرط هذا الأمر في هـذا الوقف . فيكون ثبوته بالشرط ، لابالشرع . والمصارف - التي ذكرها عمر رضي الله عنه - مصارف خيرات ، وهي جهـــة الأوقاف . فلا يوقف على ماليس بقـــربة من الجهات العامة .

و « القربى » يراد بها ههنا قربى عمر ظاهراً ، و« الرقاب » قد اختلف في تفسيرها في باب الزكاة ، ولابد ان يكون معناها معلوماً عندإطلاق هذا اللفظ ،وإلا كان المصرف مجهولا بالنسبة اليها. و « في سبيل الله » الجهادعند الأكثرين ،ومنهم من عداه الى الحج . و « ابن السبيل » المسافر ، والقرينة تقتضي اشتراط حاجته . و « الضيف » من نزل بقوم ، والمراد قراه ، ولاتقتضي القرينة تخصيصه بالفقر .

وفي الحديث : دليل على جواز الشروط في الوقف ، وإتباعها . وفيه دليل على المسامحة في بعضهـــا ، حيث علق الأكل على المعروف ، وهو غير منضبط .

وقوله « غير متأثل » أي : متخذ اصل مال ، يقال : تأثلت المال : اتخذته أصلا .

الحديث الثالث :

عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من ظلم قيد شبر من الارض : طوقه من سبع أرضين »

في الحديث دليل على تحريم الغصب . « والقيد » بمعنى القدر . وقيده بالشبر للمبالغة ،ولبيان ان مازاد على مثله أولى منه.و « طوقه » أي جعل طوقاً اه واستدل به على ان العقار يصح غصبه . واستدل به على ان الارض متعددة بسبع أرضين للفظ المذكور فيه . وأجاب بعض من خالف ذلك بأن حمل « سبع أرضين » على سبعة الأقاليم . والله أعلم .

الباب الثالث عشر

اللقطة

الحديث الأول : عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب، او الورق ؟ فقال : اعرف وكاءها وعفاصها « ثم عرفها سنة . فإن لم تعرف ، فاستنفقها ولتكن وديعة عندك . فإن جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها اليه . وسأله عن ضالة الإبل ؟ فقال : مالك ولها ؟ دعها . فإن معها حذاءها وسقاءها ، ترد الماء ، وتأكل الشجر ، حتى يجدها ربها . وسأله عن الشاة ؟ فقال : خذها . فإنما هي لك ، او لأخيك ، او للذئب » .

« اللقطة » هي المال الملتقط . وقد استعمله الفقهاء كثيراً بفتح القاف . وقياس هذا ان يكون لمن يكثر منه الالتقاط ، كالهزأه والضحكة وأمثاله . و « الوكاء » ما يربط بـه الشيء ، و « العفاص » الوعاء الذي تجعل فيه النفقة ثم يربط عليه . والأمر بمعرفة ذلك ليكون وسيلة الى معرفة المال ، تذكره لما عرفه الملتقط .

وفي الحديث دليل على وجوب التعريف سنه . وإطلاقـه يدخل في القليل والكثير . وقد اختلف في تعريف القليل ومدة تعريفه .

وقوله « فإن لم تعرف فاستنفقها » ليس الأمر فيه على الوجوب ، وانما هو للإباحة .

وقوله « ولتكن وديعة عندك » يحتمل ان يراد بذلك بعد الاستنفاق ويكون قوله « ولتكن وديعة عندك » فيه مجاز في لفظ « الوديعة » فإنها تدل على الاعيان . وإذا استنفق اللقطة لم تكن عيناً . فتجوز بلفظ « الوديعة » عن كون الشيء بحيث يرد اذا جاء ربه . ويحتمل ان يكون قوله « ولتكن » الواو فيه بمعنى « او » فيكون حكمها حكم الأمانات والودائع فانه اذا لم يتملكها بقيت عنده على حكم الأمانة . فهي كالوديعة .

وقوله « فإن جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها اليه » فيه دليل على وجوب الرد على المالك ، إذا بين كونه صاحبها . واختلف الفقهاء : هل يتوقف وجوب الرد على إقامة البينة ، ام يكتفي بوصفه لأماراتها التي عرفها الملتقط أو لا ؟

وقوله « وسأله عن ضالة الابل الخ » فيه دليل على امتناع التقاطها . وقدنبه

على العلة فيه . وهي استغناؤها عن الحافظ والمتفقد . و « الحذاء والسقاء » ههنا مجازان . كأنه لما استغنت بقوتها وما ركب في طبعها من الجلادة عن الماء ، كأنها اعطيت الحذاء والسقاء .

وقوله « وسأله عن الشاة - الى آخر الحديث » يريد الشاة الضالة .

والحديث يدل على التقاطها . وقد نبه فيه على العلة ، وهي خوف الضياع عليها ، إن لم يلتقطها احد . وفي ذلك اتلاف لماليتها على مالكها . والتساوي بين هذا الرجل وبين غيره من الناس إذا وجدها ، فإن هذا التساوي تقتضي الالفاظ بأنه لابد منه : اما لهذا الواجد ، واما لغيره من الناس والله اعلم .

الباب الرابع عشر

الوصايا

الحديث الأول : عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ماحق امريء مسلم ، له شيء يوصي فيـــه ، يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده »

زاد مسلم : قال ابن عمر « مامرت ليلة منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك ، الا وعندي وصيتي » .

« الوصية » على وجهين : أحدهما الوصية بالحقوق الواجبة على الانسان ، وذلك واجب . وتكلم بعضهم في الشيء اليسير الذي جرت العادة بتداينه ورده مع القرب : هل تجب الوصية به على التضييق والفور ؟ وكأنه روعي في ذلك المشقة ؛

والوجه الثاني : الوصية بالتطوعات فى القربات ، وذلك مستحب ، وكأن الحديث إنما يحمل على النوع الأول .

والترخيص في « الليلتين » او « الثلاث » دفع للحرج والعسر ، وربما استدل به قوم على العمل بالخط والكتابة ، لقوله « وصيته مكتوبة » ولم يذكر أمراً زائداً، ولولا ان ذلك كاف لما كان لكتابته فائدة . والمخالفون يقولون : المراد وصيتـــه مكتوبة بشروطها ، ويأخذون الشروط من خارج .

والحديث دليل على فضل ابن عمر لمبادرته في امتثال الامر ومواظبته على ذلك.

الحديث الثاني : عن سعد بن ابي وقاص رضى الله عنه قال « جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي .

فقلت : يارسول الله ، قد بلغ بي من الوجـع ماترى . وأنا ذو مال ، ولا يرثني الا ابنة . أفأتصدق بثلثي مالي ؟ قال : لا . قلت : فالشطر يارسول الله ؟ قال : لا . قلت : فالثلث . قال ؟ الثلث ، والثلث كثير .

إنك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس ،وانك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله الا اجرت بها ، حتى ماتجعل في امرأتك . قال قلت : يارسول الله أخلف بعد اصحابي ؟ قال : انك لن تخلف فتعمل عملا تبتغي

به وجه الله الا ازددت به درجة ورفعة .

ولعلك ان تخلف حتى ينتفع باك أقوام ، ويضر بك آخرون . اللهم امض لاصحابي هجرتهم ، ولاتردهم على اعقابهم . لكن البائس سعد بن خولة . يرثي له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن مات بمكة »

فيه دليل على عيادة الإمام أصحابه ، ودليل على ذكر شدة المرض . لافي معرض الشكوى . وفيه دليل على استحباب الصدقة لذوي الاموال . وفيه دليل على مبادرة الصحابة ، وشدة رغبتهم في الخيرات ، لطاب سعد التصدق بالاكثر . وفيه دليل على تخصيص الوصية بالثاث . وفيه دليل على ان الثاث في حد الكثرة في باب الوصية .

وقد اختلف مذهب مالك في الثلث بالنسبة الى مسائل متعددة ، ففي بعضها جعل في حد الكثرة ، وفي بعضها جعل في حد القلة،فاذا جعل في حد الكثرة استدل بقوله صلى الله عليه وسلم « والثلث كثير » الا ان هذا يحتاج الى امرين : أحدهما أن لايعتبر السياق الذي يقتضى تخصيص كثرة الثلث بالوصية، بل يؤخذ لفظاً عاماً

والثاني : أن يدل دليل على اعتبار مسمى الكثرة في ذلك الحكم فحينئذ يحصل المقصود ، بأن يقال : الكثرة معتبرة في هذا الحكم ، والثلث كثير ، فالثلث معتبر ومتى لم تلمح كل واحدة من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود .

مثال من ذلك : ذهب بعض اصحاب مالك الى انه اذا مسح ثاث رأسه في الوضوء اجزأه : لانه كثير ، للحديث . فيقال له : لم قات ان مسمى الكثرة معتبر في المسح ؟

فإذا اثبته قيل له : لم قلت ان مطاق الثلث كثير ، وان كل ثاث فهو كثير بالنسبة الى كل حكم ؟ وعلى هذا فقس سائر المسائل ، فيطاب فيهما تصحيح كل واحدة من المقدمتين .

وفيه دليل على ان طلب الغنى للورثة راجح على تركهم عالة يتكففون الناس:

ومن هذا اخذ بعضهم استحباب الغض من الثلث ،وقالوا ايضاً ينظر الى قدر المال في القلة والكثرة ، فتكون الوصية بحسب ذلك اتباعاً للمعنى المذكور فى الحديث ، من ترك الورثة اغنياء .

وفيه دليل على ان الثواب في الانفاق مشروط بصحة النية في ابتغاء وجه الله وهذا دقيق عسر ، اذا عارضه مقتضى الطبع والشهوة ، فان ذلك لايحصل الغرض من الثواب ، حتى يبتغي به وجه الله . ويشق تخليص هـذا المقصود مما يشوبه من مقتضى الطبع والشهوة .

وقد يكون فيه دايل على ان الواجبات المالية اذا أديت على قصـد أداء الواجب وابتغاء وجـه الله اثيب عليها فان قوله « حتى ماتجعـل في امرأتك » لاتخصيص له بغير الواجب ، ولفظة « حتى » ههنا تقتضي المبالغة في تحصيل هذا الأجر بالنسبة الى المغي ، كما يقال : جاء الحاج حتى المشاة ، ومات الناس حتى الأنبياء . فيمكن أن يقال سبب هذا ماأشرنا اليه من توهم أن اداء الواجب قـد يشعر بأنه لايقتضي غيره ، وأن لايزيد على تحصيل براءة الذمة ، ويحتمل أن يكون ذلك دفعاً لما عساه يتوهم من إنفاق الزوج على الزوجة ، وإطعامه اياها ، واجباً أو غير واجب ، لايعارض تحصيل الثواب اذا ابتغى بذلك وجه الله . كما جاء في حديث زينب الثقفية ، لما أرادت الإنفاق على من عندها وقالت « لست بتاركتهم » وتوهمت ان ذلك مما يمنع الصدقة عليهم ، فرفع ذلك عنها ، وأزيل الوهم . نعم في مثل هذا يحتاج الى النظر في أنه هل يحتاج إلى نية خاصة في الجزئيات ، أم تكفى نية عامة ؟ وقـد دل الشرع على الاكتفاء بأصل النية وعمومها في باب الجهاد ، حيث قال « لو إنه مر بنهر ، ولايريد أن يسقى به ، فشربت كان له أجر » أو كما قال : فيمكن أن يعدى هذا إلى سائر الأشياء فيكتفى بنيه مجملة أو عامة . ولايحتاج في الجزئيات إلى ذلك . وقوله عليه السلام « ولعلك أن تخلف الخ » تسليه لسعد علي كراهيته للتخلف بسبب المرض الذي وقع له . وفيه اشارة الى تلميح هـذا

المعنى ، حيث تقع بالانسان المكاره ، حتى تمنعه مقاصد له ، ويرجو المصلحة فيما يفعله الله تعالى . وقوله عليه السلام « اللهم أمضي لأصحابي هجرتهم » لعله يراد به اتمام العمل على وجه لايدخاه نقض ، ولا نقض لما ابتديء به .

وفيـــه دليل على تعظيم أمر الهجرة ، وان ترك اتمامها مما يدخل تحت قوله « ولا وتردهم على أعقابهم »

الباب الخامس عشر

الفرائض

عن اسامة بن زيد رضى الله عنهما قال : قلت « يارسول الله ، اتنزل غداً في دارك بمكة ؟ قال : وهل ترك لنا عقيل من رباع ؟ ثم قال : لايرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر »

الحديث دليل على انقطاع التوارث بين المسلم والكافر . ومن المتقدمين من قال : يرث المسلم الكافر ، والكافر لايرث المسلم . وكأن ذلك تشبيه بالنكاح ، حيث ينكح المسلم الكافرة الكتابية ، بخلاف العكس . والحديث المذكور يدل على ماقاله الجمهور .

وقوله صلى الله عليه وسلم « وهل ترك لنا عقيل من دار » ؟ سببه ان ابا طالب لما مات لم يرثه علي ولا جعفر . وورثه عقيل وطالب . لأن علياً وجعفراً كانا مسلمين حينئذ ، فلم يرثا ابا طالب . وقد تعلق بهذا الحديث في مسألة دور مكة ، وهل يجوز بيعها ام لا ؟

الباب السادس عشر

النكاح

الحديث الأول : عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه : أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة ، يوم خيبر ، وعن لحوم الحمر الأهلية » .

(نكاح المتعة) هو تزوج الرجل المرأة الى أجل . وقد كان ذلك مباحاً ، ثم نسخ . والروايات تدل على انه ابيح بعد النهي ، ثم نسخت الإباحة . فإن هذا الحديث عن علي رضي الله عنه يدل على النهي عنها يوم خيبر ، وقد وردت اباحتها عام الفتح ، ثم النهي عنها . وذلك بعد يوم خيبر .

وقد قيل : ان ابن عباس رجع عن القول بإباحتها ، بعد ما كان يقول به ، وفقهاء الأمصار كلهم على المنع ، وما حكاه بعض الحنفية عن مالك من الجواز فهو خطأ قطعاً . وأكثر الفقهاء على الاقتصار في التحريم على العقد المؤقت . وعداه مالك بالمعنى الى توقيت الحل ، وإن لم يكن في عقد فقال : اذا علق طلاق امرأته بوقت لابد من مجيئه وقع عليها الطلاق الآن ، وعلله أصحابه بأن ذلك تأقيت للحل ، وجعلوه في معنى نكاح المتعة .

وأما « لحوم الحمر الأهلية » فان ظاهر النهي للتحريم ، وهو قول الجمهور . وفي طريقه للمالكية أنه مكروه ، مغاظ الكراهة ، ولم ينهوه الى التحريم والتقييد بالأهلية : يخرج الحمر الوحشية . ولاخلاف في اباحتها .

الحديث الثاني : عن ابي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لاتنكح الأيم حتى تستأمر ، ولاتنكح البكر حتى تستأذن . قالوا : يارسول الله ، فكيف اذنها ؟ قال : أن تسكت » .

كأنه اطلقت « الأيم » ههنا بازاء الثيب ، و « الاستئمار » طلب الأمر ، و « الاستئذان » طلب الإذن .

وقوله « فكيف إذنها » راجع الى البكر ، وفي الحديث دليل على أن إذن البكر سكوتها ، وهو عام بالنسبة الى لفظ « البكر » ولفظ النهي في قوله «لاتنكح» إما ان يحمل على التحريم ، او على الكراهة . فان حمل على التحريم تعين احد الأمرين:

إما ان يكون المراد بالبكر اليتيمة ، اذ لايجب على الأب استئذان كل بكر لتمكنه من اجبار الصغيرة والبالغة مع البكارة عند الشافعي . وإما ان يكون المراد بالبكر من عدا الصغيرة ، فعلى هذا لاتجبر البكر البالغ ، وهو مذهب ابي حنيفة ، وتمسكه بالحديث قوى ، لأنه اقرب الى العموم في لفظ « البكر » وربما يزاد على ذلك بأن يقال : إن الإستئذان إنما يكون في حق من له إذن ، ولا إذن للصغيرة ، فلا تكون داخله تحت الإرادة . ويختص الحديث بالبوالغ . فيكون اقرب الى التأويل . وقد اختلف قول الشافعي في : هل يكتفى فيها بالسكوت ، ام لا ؟ والحديث يقتضى الاكتفاء به .

وقد ورد مصرحاً به في حديث آخر ومال الى ترجيح هذا القول من يميل الى الحديث من اصحابه . وغيرهم من اهل الفقه يرجح الآخر .

الحديث الثالث : عن عقبة بن عامر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اياكم والدخول على النساء . فقال رجل من الأنصار : يارسول الله ، أرأيت الحمو ؟ قال : الحمو الموت » .

ولمسلم عن ابي الطاهر عن ابن وهب قال : سمعت الليث يقول « الحمو » اخو الزوج ، وما اشبهه من اقارب الزوج ، ابن العم ونحوه .

لفظ « الحمو » يستعمل عند الناس اليوم في ابي الزوج ، وهو محرم من المرأة لايمتنع دخوله عليها . فلذلك فسره الليث بما يزيل هذا الإشكال ، وحمله على من ليس بمحرم ، فانه لايجوز له الخلوة بالمرأة . والحديث دليل على تحريم الخلوة بالاجانب .

وقوله « اياكم والدخول على النساء » مخصوص بغير المحارم ، وعام بالنسبة الى غيرهن ، ولا بد من اعتبار امر آخر ، وهو ان يكون الدخول مقتضياً للخلوة ، اما اذا لم يقتض ذلك فلا يمتنع .

وأما قوله عليه السلام « الحمو الموت » فتأويله يختلف بحسب اختلاف

الحمو . فان حمل على محرم المرأة - كأبي زوجها - فيحتمل ان يكون قوله « الحمو الموت » بمعنى أنه لابد من اباحة دخوله ، كما انه لابد من الموت . وإن حمل على من ليس بمحرم فيحتمل ان يكون هذا الكلام خرج مخرج التغليظ والدعاء ، لأنه فهم من قائله طلب الترخيص بدخول مثل هؤلاء الذين ليسوا بمحارم . فغلظ عليه لأجل هذا القصد المذموم ، بأن جعل دخول الموت عوضاً من دخوله ، زجراً عن هذا الترخيص ، على سبيل التفاؤل ، والدعاء . كأنه يقال : من قصد ذلك فليكن الموت في دخوله عوضاً من دخول الحمو الذي قصد دخوله . ويجوز أن يكون شبه الحمو بالموت ، باعتبار كراهته لدخوله ، وشبه ذلك بكراهة دخول الموت .

الباب السابع عشر

الرضاع

الحديث الأول

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في بنت حمزة « لاتحل لي ، يحرم من الرضاع مايحرم من النسب ، وهي ابنة أخي من الرضاعة » .

صريحه : يدل على ان بنت الأخ من الرضاعة حرام ، وقوله عليه السلام « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » الحرام من النسب سبع : الأمهات ،والبنات والاخوات والعمات والخالات ، وبنات الاخ ، وبنات الاخت. فيحرمن بالرضاع كما يحرمن من النسب . فأمك كل من ارضعتك ، او ارضعت من ارضعتك ، او ارضعت من ولدتك بواسطة او بغير واسطة ، وكذلك كل امرأة ولدت المرضعة والفحل . وكل امرأة ارضعت بلبنك ، او ارضعتها امرأة ولدتها او ارضعت بلبن من ولدته ، فهي بنتك . وكذلك بناتها من النسب والرضاع . وكل امرأة ارضعتها أمك ، او ارضعت بلبن ابيك فهي اختك ، وكذلك كل امرأة ولدتها المرضعة او الفحل ، فأخوات الفحل والمرضعةواخوات من ولدتها من النسب والرضاع عماتك وخالاتك ، وكذلك كل امرأة ارضعتها واحدة من جداتك،او ارضعت بلبن واحد من اجدادك من النسب او الرضاع ، وبنات اولاد المرضعة والفحل في الرضاع والنسب بنات اخيك واختك . وكذلك كل انثى ارضعتها اختك او ارضعت بلبن اختك وبناتها ، وبنات اولادها من الرضاع والنسب بنات اختك، وبنات كل ذكر ارضعته امك او ارضع بلبن اخيك او اختك ، وبنات اولادهن من الرضاع او النسب بنات اخيك . وبنات كل امرأة ارضعتها امك او ارضعت بلبن ابيك ، وبنات اولادها من النسب والرضاع اولاد اختك . وقد استثنى الفقهاء من هذا العموم - اعني قوله عليه السلام « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » - اربع نسوة يحرمن من النسب ، ولايحرمن من الرضاع .

الأولى : ام اخيك ،وام اختك من النسب هي امك،او زوجة ابيك وكلاهما

حرام . ولو ارضعت اجنبية اخاك او اختك لم تحرم . الثانيــة : ام نافلتك إما بنتك ، او زوجة ابنك ، وهما حرام . وفي الرضاع قد لاتكون بنتاً ولازوجة ابن ، بأن ترضع اجنبية نافلتك . الثالثة : جدة ولدك من النسب إما امك ،او ام زوجتك وهما حرامان ، وفي الرضاعة قد لاتكون اماً ولا ام زوجة ، كما اذا ارضعت اجنبية ولدك ، فأمها جدة ولدك ، وليست بأمك ، ولا ام زوجتك .

الرابعة : اخت ولدك من النسب حرام : لأنها اما بنتك او ربيبتك .

ولو ارضعت اجنبية ولدك ، فبنتها اخت ولدك ، وليست ببنت ولاربيبة . فهذه الاربع مستثنيات من عموم قولنا « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » واما اخت الاخ فلا تحرم من النسب ولامن الرضاع ، وصورته : ان يكون لك اخ من اب واخت من ام ، فيجوز لأخيك من الاب نكاح اختك من الأم ، وهي اخت اخيه . وصورته من الرضـــاع : امرأة ارضعتك وارضعت صغيرة اجنبية منك . يجوز لأخيك نكاحها ، وهي اختك .

الحديث الثاني : عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني من مكة - فتبعتهم ابنة حمزة ، تنادي : ياعم ، ياعم . فتناولها علي فأخذها بيدها ، وقال لفاطمة : دونك ابنة عمك ، فاحتملتها. فأختصم فيها علي وجعفر وزيد . فقال علي : انا احق بها ، وهي ابنة عمي . وقال جعفر : ابنة عمي ، وخالتها تحتي . وقال زيد : ابنة اخي فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لخالتها ، وقال : الخالة بمنزلة الام . وقال لعلي : انت مني ، وانا منك وقال لجعفر : أشبهت خلقي وخلقي . وقال لزيد انت اخونا ومولانا » .

الحديث اصل في باب الحضانة ، وصريح في ان الخالة فيها كالأم ، عندعدم الام . وقوله عليه السلام « الخالة بمنزلة الام » سياق الحديث يدل على انها بمنزلتها في الحضانة . وقد يستدل بإطلاقه اصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الام في الميراث الا ان الاول اقوى . فإن السياق طريق الى بيان المجملات وتعيين المحتملات ،

وتنزيل الكلام على المقصود منه . وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد اصول الفقه ولم ار من تعرض لها في اصول الفقه بالكلام عليها ، وتقرير قاعدتها مطولة الا بعض المتأخرين ممن ادركنا اصحابهم . وهي قاعدة متعينة على الناظر ، وان كانت ذات شغب على المناظر . والذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم لهؤلاء الجماعة من الكلام المطيب لقلوبهم من حسن اخلاقه صلى الله عليه وسلم . ولعلك تقول : اما ماذكره لعلي وزيد فقد ظهرت مناسبته ، لأن حرمانها من مرادهما مناسب لجبرهما بذكر مايطيب قلوبهما . واما جعفر فانه حصل له مراده من اخذ الصبية ، فكيف ناسب ذلك جبره فيجاب عن ذلك : بأن الصبية استحقتها الخالة ، والحكم بها لجعفر بسبب الخالة لابسبب نفسه ، فهو في الحقيقة غير محكوم له بصفته ، فناسب ذلك جبره بما قيل له .

كتاب القصاص

الحديث الأول

عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايحل دم امرىء مسلم ،يشهد ان لااله الا الله،واني رسول الله الا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني ، والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة » .

وهؤلاء الثلاثة مباحو الدم بالنص . وقوله عليه السلام « يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله » كالتفسير لقوله « مسلم » وكذلك « المفارق للجماعة » كالتفسير لقوله « التارك لدينه » والمراد بالجماعة جماعة المسلمين . وإنما فراقهم بالردة عن الدين وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع في حق الرجل . واختلف الفقهاء في المرأة : هل تقتل بالردة ، ام لا ؟ ومذهب ابي حنيفة لاتقتل ، ومذهب غيره تقتل وقد يؤخذ من قوله « المفارق للجماعة » بمعنى المخالف لأهل الإجماع ، فيكون متمسكاً لمن يقول : مخالف الإجماع كافر . وقد نسب ذلك لبعض الناس ، وليس ذلك بالهين ، وقد قدمنا الطريق في التكفير .

فالمسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع، كوجوب الصلاة مثلا . وتارة لايصحبها التواتر . فالقسم الاول يكفر جاحده ، لمخالفته المتواتر ، لا لمخالفته الاجماع . والقسم الثاني لايكفر به . وقد وقع في هذا المكان من يدعي الحذق في المعقولات ، ويميل الى الفلسفة ، فظن ان المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع ، واخذ من قول من قال « انه لايكفر مخالف الاجماع » ان لايكفر هذا المخالف في هذه المسألة . وهذا كلام ساقط بالمرة ، اما عن عمى في البصيرة ، او تعام لأن حدوث العالم من قبيل مااجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشريعة ، فيكفر المخالف بسبب مخالفته النقل المتواتر لابسبب مخالفته الاجماع . وقد استدل بهذا الحديث على ان تارك الصلاة لايقتل بتركها ، فإن ترك الصلاة ليس من هذه الاسباب ـ أعني زنا المحصن ، وقتل النفس والردة ـ وقد حصر النبي صلى الله عليه وسلم إباحة الدم في هذه الثلاثة . بلفظ النفي العام ، والاستثناء منه لهذه الثلاثة ، وبذلك استدل شيخ والدي الامام الحافظ ابو الحسن علي بن المفضل المقدسي في أبياته التي نظمها في حكم تارك الصلاة ، انشدنا الفقيه المفتي أبو موسى هارون بن عبد الله المهراني قديماً قال أنشدنا الحافظ ابو الحسن علي بن المفضل المقدسي لنفسه :

خسر الذي ترك الصلاة وخابا ... وأبى معاداً صالحاً ومآبا
ان كان يجحدها ، فحسبك انه ... امسى بربك كافراً مرتابا
او كان يتركها لنوع تكاسل ... غطى على وجه الصواب حجابا
فالشافعي ومالك رأيا له ... ان لم يتب : حد حسام عقابا
وابو حنيفة قال يترك مرة ... هملا ، ويحبس مرة ايجابا
والظاهر المشهور من اقواله ... تعزيره زجراً له وعقابا

الى ان قال :

والرأي عندي : انيؤدبه الاما ... م بكل تأديب يراه صوابا
ويكف عنه القتل طول حياته ... حتى يلاقي من المآب حسابا
فالأصل عصمته الى انيمتطي ... إحدى الثلاث الى الهلاك ركابا
الكفر ، او قتل المكافي عامداً ... او محصن طاب الزنا فأصابا

فهذا من المنسوبين الى اتباع مالك ، اختار خلاف مذهبه في ترك قتله . وامام الحرمين - ابو المعالي الجويني - استشكل قتاه في مذهب الشافعي ايضاً . وجاء بعض المتأخرين ممن ادركنا زمنه فأراد ان يزيل الاشكال ، فأستدل بقوله عليه السلام « أمرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ، واني رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » ووجه الدلالة منه أنه وقف العصمة على مجموع الشهادتين. وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والمرتب على اشياء لايحصل الا بحصول مجموعها وينتفي بانتفاء بعضها .

وهذا ان قصد به الاستدلال بالمنطوق - وهو قوله عليه السلام « امرت ان اقاتل الناس حتى الخ » - فإنه يقتضي بمنطوقه الامر بالقتال الى هذه الغاية . فقد وهل وسها ، لانه فرق بين المقاتلة على الشيء والقتل عليه ، فإن « المقاتلة » مفاعله تقتضي الحصول من الجانبين . ولايلزم من اباحة المقاتلة على الصلاة - اذا قوتل عليها - اباحة القتل عليها من الممتنع عن فعلها اذا لم يقاتل ، ولا إشكال بأن قوماً لو تركوا الصلاة ونصبوا القتال عليها انهم يقاتلون ، انما النظر والخلاف فيما اذا تركها انسان من غير نصب قتال : هل يقتل عليها ام لا ؟ فتأمل الفرق بين المقاتلة على الصلاة والقتل عليها ، وانه لايلزم من اباحة المقاتلة عليها اباحة القتل عليها .

وان كان اخذ هذا من لفظ آخر الحديث ، وهو ترتيب العصمة على فعل ذلك فانه يدل بمفهومه على انها لاتترتب بفعل بعضه ، هان الخطب لأنها دلالة مفهوم ، والخلاف فيها معروف مشهور . وبعض من ينازعه في هذه المسألة لايقول بدلالة المفهوم ، ولو قال بها فقد رجح عليها دلالة المنطوق في هذا الحديث .

الحديث الثاني :

عن الحسن بن أبي الحسن البصري رحمه الله تعالى قال : حدثنا جندب في هذا المسجد ، وما نسينا منه حديثاً ، وما نخشى أن يكون جندب كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان فيمن كان

قبلكم رجل به جرح فجزع ، فأخذ سكينا فحز بها يده ، فمارقأ الدم حتى مات ، قال الله عزوجل : عبدى بادرنى بنفسه فحرمت » .

« الحسن » أبن أبي الحسن : يكن أبا سعيد ، من أكابر التابعين وسادات المسلمين ومن مشاهير العلماء والزهاد المذكورين ، وفضائله كثيرة . و «جندب» بضم الدال وفتحها : أبن عبدالله بن سفيان البجلى العلقى - بفتح العين واللام - والعلق : بطن من بجيلة ، ومنهم من ينسبه الى جده فيقول جندب بن سفيان . كنيته أبو عبدالله . كان بالكوفة ، ثم سار الى البصرة ، و « حزيدة » قطعها ، أو بعضها . و « رقأ الدم » بفتح الراء والقاف والهمزة أرتفع وأنقطع .

وفي الحديث اشكالان . أحدهما : قوله « بادرني عبدي بنفسه » وهي مسألة تتعلق بالآجال ، وأجل كل شيء وقته ، يقال : بلغ أجله . أي تم أمده ، وجاء حينه وليس كل وقت أجلا ، ولا يموت أحد بأي سبب كان إلا بأجله . وقد علم الله بأنه يموت بالسبب المذكور . وما علمه فلا يتغير ، فعلى هذا يبقى قوله « بادرني عبدي بنفسه » يحتاج ال التأويل . فانه قد يوهم ان الأجل كان متأخراً عن ذلك الوقت فقدم عليه .

الثاني : قوله « حرمت عليه الجنة » فيتعلق به من يرى بوعيد الأبد . وهو مؤول عند غيرهم على تحريم الجنة بحالة مخصوصة ، كالتخصيص بزمن ، كما يقال : إنه لايدخلها مع السابقين ، او يحملونه على من فعل ذلك مستحلا .

فيكفر به ، ويكون مخلداً بكفره ، لا بقتله نفسه .

والحديث اصل كبير في تعظيم قتل النفس ، سواء كانت نفس الانسان او غيره . لأن نفسه ليست ملكه ايضا ، فيتصرف فيها على حسب ما يراه .

الباب الثامن عشر

الحدود

عن عبيدالله بن عبد عبدالله بن عتبة بن مسعود عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما ، أنهما قالا « ان رجلا من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله ، أنشـدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله . فقال الخصم الآخر ـ وهو أفقه منه ـ نعم ، فاقض بيننا بكتاب الله ، وائذن لي ، فقال النبي صلى الله عليـه وسلم : قل ، فقال : ان ابني كان عسيفاً على هذا ، فزنى بامرأته ، واني أخبرت أن على ابني الرجم ، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة ،فسألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائةوتغريب عام ، وأن على امرأة هذا الرجم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله ، الوليدة والغنم رد عليك ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام . واغد ياأنيس ـ برجل من اسلم ـ على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها . فغدا عليها ، فاعترفت، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت » .

العسيف : الأجير .

قوله « الا قضيت فيننا بكتاب الله » تنطلق هذه اللفظة على القرآن خاصة وقد ينطلق « كتاب الله » على حكم الله مطلقاً . والأولى حمل هذه اللفظة على هذا لأنه ذكر فيه التغريب ، وليس ذلك منصوصاً في كتاب الله ، الا أن يؤخذ ذلك بواسطة أمر الله تعالى بطاعة الرسول وأتباعه .

وفي قوله « وائذن لي » حسن الأدب في المخاطبة للأكابر .

وقوله « كان عسيفاً » أي أجيراً . وقولـه « فافتديت منه » أي من الرجم وفيـه دليل على شرعية التغريب مع الجلـد ، والحنفية يخالفون فيه ، بناء على أن التغريب ليس مذكوراً في القرآن ، وان الزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز . وغيرهم يخالفهم في تلك المقدمة ، وهي ان الزيادة على النص نسخ . والمسألة مقررة في علم الأصول .

وفي قوله « فسألت أهل العلم » دليل على الرجوع الى العلماء عنـد اشتباه

الأحكام والشك فيها ، ودليل على الفتوى في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ودليل على استصحاب الحال ، والحكم بالأصل في استمرار الأحكام الثابتة ، وان كان يمكن زوالها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بالنسخ .

وقوله « رد عليك » أي مردود ، اطلق المصدر على اسم المفعول . وفيه دليل على ان ما اخذ بالمعاوضة الفاسدة يجب رده ولا يملك . وبه يتبين ضعف عذر من اعتذر من اصحاب الشافعي عن بعض العقود الفاسدة عنده بأن المتعاوضين اذن كل واحد منهما للاخر في التصرف في ملكه ، وجعل ذلك سبباً لجواز التصرف ، فان ذلك الإذن ليس مطلقاً ، وانما هو مبني على المعاوضة الفاسدة .

وفي الحديث دليل على ان مايستعمل من الألفاظ في محل الاستفتاء يتسامح به في اقامة الحد او التعزير . فان هذا الرجل قذف المرأة بالزنا ، ولم يتعرض النبي صلى الله عليه وسلم لأمر . حده بالقذف ، وأعرض عن ذلك ابتداء . وفيه تصريح بحكم الرجم . وفيه استنابة الإمام في اقامة الحدود . ولعله يؤخذ منه ان الاقرار مرة واحدة يكفي في اقامة الحد . فانه رتب رجمها على مجرد اعترافها ولم يقيده بعدد . وقد يستدل به على عدم الجمع بين الجلد والرجم . فانه لم يعرفه انيساً ، ولا امره به.

الباب التاسع عشر

الأيمان والنذور

الحديث الأول :

عن عبدالرحمن بن سمرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ياعبدالرحمن بن سمرة ، لاتسأل الإمارة ، فإنك ان اعطيتها عن مسألة وكلت اليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة اعنت عليها ، واذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها ، فكفر عن يمينك ، وائت الذي هو خير » .

فيه مسائل : الأولى ظاهرة يقتضي كراهية سؤال الامارة مطلقاً ، والفقهاء تصرفوا فيه بالقواعد الكلية : فمن كان متعيناً للولاية وجب عليه قبولها ان عرضت عليه ، وطلبها ان لم تعرض ، لأنه فرض كفاية لايتأدى الا به فيتعين عليه القيام به ، وكذا اذا لم يتعين ، وكان افضل من غيره ، ومنعنا ولاية المفضول مع وجود الأفضل وان كان غيره افضل منه ، ولم نمنع تولية المفضول مع وجود الفاضل . فههنا يكره له ان يدخل في الولاية ، وان يسألها . وحرم بعضهم الطلب وكره للإمام ان يوليه . وقال : ان ولاه انعقدت ولايته ، وقد استخطيء فيما قال . ومن الفقهاء من اطلق القول بكراهية القضاء ، لأحاديث وردت فيه .

المسألة الثانية : لما كان خطر الولاية عظيما ، بسبب أمور في الوالي ، وبسبب أمور خارجة عنه ، كان طلبها تكلفا ، ودخولا في غرر عظيم ، فهو جدير بعدم لعون ، ولما كانت اذا أتت من غير مسألة لم يكن فيها هذا التكلف كانت جديرة بالعون على أعبائها وأثقالها .

وفي الحديث : اشارة الى ألطاف الله تعالى بالعبد بالإعانة على إصابة الصواب في فعله وقوله ، ففضلا زائداً على مجرد التكليف والهداية الى النجدين ، وهي مسألة أصولية ، كثر فيها الكلام في فنها ، والذي يحتاج اليه فى الحديث ما أشرنا اليه الآن .

المسألة الثالثة : للحديث تعلق بالتفكير قبل الحنث ، ومن يقول بجوازه قد يتعلق بالبداءة ، بقوله عليه السلام « فكفر عن يمينك ، وأئت الذي هو خير »

وهـــذا ضعيف ، لأن الواو لاتقتضي الترتيب ، والمعطوف والمعطوف عليه بهـــا كالجملة الواحدة . وليس بجيد طريقة من يقول في مثل هذا إن الفاء تقضي الترتيب والتعقيب . فيقتضى ذلك أن يكون التكفير مستعقباً لرؤية الخـير في الحنث ، فاذا استعقبه التكفير تأخر الحنث ضرورة . وانما قلنا إنه ليس بجيد لمـا بيناه من حكم الواو . فلا فرق بين قولنا « فكفر ، وائت الذي هو خير » وبين قولنا « فافعـــل هذين » ولو قال كذلك لم يقتض ترتيباً ولا تقديماً ، فكذلك اذا أتى بالواو .

وهذه الطريقة التي أشرنا اليها ذكرها بعض الفقهاء في اشتراط الترتيب في الوضوء . وقال : إن الآية تقتضى تقديم غسل الوجه ، بسبب الفاء . وإذا وجب تقديم غسل الوجه وجب الترتيب في بقية الأعضاء اتفاقاً ، وهو ضعيف لما بيناه .

المسألة الرابعة : يقتضى الحديث تأخـــير مصلحة الوفاء بمقتضى اليمين اذا كان غيره خيراً بنصه ، وأما مفهومه فقد يشعر بأن الوفاء بمقتضى اليمين عند عـدم رؤية الخير في غيرها مطلوب . وقد تنازع المفسرون في معنى قوله تعالى (البقرة ٢٢٤ : ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا) وحمله بعضهم على ما دل عليه الحديث .ويكون معنى « عرضة » أي مانعاً ، و« أن تبروا » بتقدير : من أن تبروا.

الحديث الثاني : عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان الله ينها كم ان تحلفوا بآبائكم » .

ولمسلم « فمن كان حالفاً فليحلف بالله او ليصمت » .

وفي رواية « قال عمر : فوالله ماحلفت بها منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنها ، ذاكراً ولا آثراً » .

يعنى : حاكياً عن غيري انه حلف بها .

الحديث دليل على المنع من الحلف بغير الله تعالى . واليمين منعقدة عنــد الفقهاء باسم الذات وبالصفات العلية . واما اليمين بعد ذلك فهو ممنوع . واختلفوا في هذا المنع ، هل هو على التحريم أو على الكراهة ؟ والخلاف موجود عند المالكية فالأقسام ثلاثة : الأول : ما يبـاح به اليمين ، وهو ما ذكرنا من أسماء الذات

والصفات . والثاني : ما تحرم اليمين به بالاتفـاق ، كالأنصاب والأزلام واللات والعزى ، فان قصد تعظيمها فهو كفر . كذا قال بعض المالكية ، معلقاً للقول فيه، حيث يقول « فان قصد تعظيمها فكفر ، وإلا فحرام » والقسم بالشيء تعظيم له ، وسيأتي حديث يدل اطلاقه على الكفر لمن حلف ببعض ذلك وما يشبهه . ويمكن إجراؤه على ظاهره ، لدلالة اليمين بالشيء على التعظيم له .

الثالث : ما يختلف فيه بالتحريم والكراهة ، وهو ما عـدا ذلك مما لا يقتضى تعظيمه كفرا . وفي قول عمر رضي الله عنه « ذاكراً ولا آثراً » مبالغة في الاحتياط. وأن لا يجري على اللسان ما صورته صورة الممنوع شرعاً .

الحديث الثالث : عن ثابت بن الضحاك الانصاري رضى الله عنه « أنه بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت الشجرة ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسـلم قال : من حلف على يمين بملة غـير الاسلام ، كاذباً متعمداً ، فهو كما قال . ومن قتل نفسه بشيء عذب به يوم القيامة . وليس على رجـل نذر فيما لا يملك » وفي رواية « ولعن المؤمن كقتله » .

وفي رواية « من أدعى دعوى كاذبـة ليتكثر بها ، لم يزده الله عزوجـل إلا قلة » .

فيه مسائل :

المسألة الأولى : الحلف بالشيء حقيقة هو القسم به ، وادخال بعض حروف القسم علية كقوله « الله ، والرحمن » . وقـد يطلق على التعليق بالشيء يمين . كما يقول الفقهاء : اذا حلف بالطلاق على كذا ، ومرادهم تعليق الطلاق به ، وهـذا مجاز . وكأن سببه مشابهة هذا التعليق باليمين في اقتضاء الحنث أو المنع .

اذا ثبت هذا ، فنقول : قوله عليه السلام « من حلف على يمين بملة غـير الاسلام » يحتمل أن يراد به المعنى الأول . ويحتمل أن يراد به المعنى الثاني .

والأقرب أن المراد الثاني ، لأجل قوله « كاذباً متعمداً » والكذب يدخـل القضية الاخبارية التي يقـع مقتضاها تارة ، وتارة لايقع . وأما قولنا « والله » وما

أشبهه فليس الإخبار بهـا عن أمر خارجي . وهي للإنشاء - أعني إنشاء القسم - فتكون صورة هذا اليمين على وجهين : أحدهما أن يتعلق بالمستقبل كقوله « إن فعلت كذا فهو يهودي ، أو نصراني » والثاني أن يتعلق بالماضي ، مثل أن يقول « إن كنت فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني » .

فأما الأول - وهو ما يتعلق بالمستقبل - فلا تتعلق به الكفارة عنـد المالكية والشافعية . وأما عند الحنفية ففيها الكفارة . وقد يتعلق الأولون بهذا الحديث فانه لم يذكر كفارة ، وجعل المرتب على ذلك قوله « هو كما قال » وأما إن تعلق بالماضي فقد اختلف الحنفية فيه ، فقيل إنه لايكفر اعتباراً بالمستقبل . وقيـل يكفر ، لأنه تنجيز معنى ، فصار كما إذا قال « هو يهودي » قال بعضهم والصحيح أنه لايكفر فيهما . إن كان يعلم أنه يمين . وإن كان عنده أنه يكفر بالحلف يكفر فيهما . لأنه رضي بالكفر ، حيث أقدم على الفعل .

المسألة الثانية : قوله عليه السلام « ومن قتل نفسه بشيء عذب به يوم القيامة » هذا من باب مجانسة العقوبات الأخروية للجنايات الدنيوية .

ويؤخذ منه أن جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غـيره في الإثم . لأن نفسه ليست ملكاً له ، وإنما هي ملك لله تعالى . فلا يتصرف فيها إلا بما أذن له فيه. قال القاضي عياض : وفيـه دليـل لمالك - ومن قال بقوله - على أن القصاص من القاتل بما قتل به ، محدداً كان أو غير محدد ، خلافاً لأبي حنيفة ، اقتداء بعقاب الله عز وجل لقاتل نفسه في الآخرة . ثم ذكر حديث اليهودي ، وحديث العرنيين . وهذا الذي أخذه من هذا الحديث في هذه المسألة ضعيفاً جـداً . لأن أحكام الله تعالى لاتقاس بأفعاله . وليس كل ما فعـله في الآخرة بمشروع لنا فى الدنيـا ، كالتحريق بالنار وإلساع الحيات والعقارب ، وسقى الحميم المقطع للأمعاء .

وبالجملة فما لنا طريق الى إثبـات الأحكام إلا نصوص تدل عليها ، أو قياس على المنصوص عنـد القياسيين . ومن شرط ذلك أن يكون الأصـل المقيس عليه حكما ، أما ما كان فعلا لله تعالى فلا ، وهـذا ظاهر جداً ، وليس ما نعتقده

فعلا لله تعالى في الدنيا أيضاً بالمباح لنا . فان لله أن يفعل ما يشاء بعباده ، ولا حكم عليه . وليس لنا أن نفعل بهم الا ما أذن لنا فيه ، بواسطة او بغير وا طة .

المسألة الثالثة : التصرفات الواقعة قبل الملك للشيء على وجهين :

أحدهما تصرفات التنجيز . كما لو اعتق عبد غيره ، او باعه ، او نذر نذراً متعلقاً به . فهذه تصرفات لاغية اتفاقاً ، وإلا ماحكي عن بعضهم في العتق خاصة ، أنه اذا كان موسراً يعتق عليه . وقيل انه رجع عنه .

الثاني التصرفات المتعلقة بالملك ، كتعليق الطلاق بالنكاح مثلا.فهذامختلف فيه فالشافعي يلغيه كالأول ، ومالك وابو حنيفة يعتبرانه. وقد يستدل للشافعي بهذا الحديث ومايقاربه . ومخالفوه يحملونه على التنجيز ، او يقولون بموجب الحديث فإن التنفيذ إنما يقع بعد الملك . فالطلاق - مثلا - لم يقع قبل الملك ، فمن هنا يجيء القول بالموجب .

وههنا نظر دقيق في الفرق بين الطلاق - أعني تعليقه بالملك - وبين النذر في ذلك فتأمله . واستبعد قوم تأويل الحديث ومايقاربه بالتنجيز ، من حيث إنه امر ظاهر جلي لاتقوم به فائدة يحسن حمل اللفظ عليها . وليست جهة هذا الاستبعاد بقوية فإن الأحكام كلها فى الابتداء كانت منتفية ،وفي اثباتها فائدة متجددة ،وإنما حصل الشيوع والشهرة لبعضها فيما بعد ذلك ، وذلك لاينفي حصول الفائدة عند تأسيس الاحكام .

المسألة الرابعة : قوله عليه السلام « ولعن المؤمن كقتله » فيه سؤال ، وهو ان يقال : إما ان يكون كقتله في أحكام الدنيا ، او في احكام الآخرة . لايمكن ان يكون المراد احكام الدنيا ، لأن قتله يوجب القصاص ، ولعنه لايوجب ذلك .

وأما احكام الآخرة فإما ان يراد بها التساوي في الإثم ، او في العقاب ، وكلاهما مشكل . لأن الإثم يتفاوت بتفاوت مفسدة الفعل، وليس اذهاب الروح فى المفسدة كمفسدة الأذى باللعنة . وكذلك العقاب يتفاوت بحسب تفاوت الجرائم قال الله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره)وذلك

دليل على التفاوت في العقاب والثواب ، بحسب التفاوت في المصالح والمفاسد ،فإن الخيرات مصالح، والمفاسد شرور. قال القاضي عياض : قال الامام - يعني المازري- الظاهر من الحديث تشبيهه في الاثم . وهو تشبيه واقع لأن اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع عن التصرف . قال القاضي : وقيل لعنته تقتضي قصده بإخراجه من جماعة المسلمين ،ومنعهم منافعه، وتكثير عددهم به ، كما لو قتله. وقيل لعنته تقتضي قطع منافعه الآخروية عنه ، وبعده منها بإجابة لعنته . فهو كمن قتل في الدنيا وقطعت عنه منافعه فيها . وقيل : الظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وكذلك ماحكاه من ان معناه استواؤهما في التحريم .

واقول : هذا يحتاج الى تلخيص ونظر . أما ماحكاه عن الإمام - من ان معناه استواؤهما في التحريم - فهذا يحتمل أمرين : أحدهما ان يقع التشبيه والاستواء في اصل التحريم والإثم ، والثاني ان يقع في مقدار الاثم .

فأما الأول فلا ينبغي ان يحمل عليه ، لأن كل معصية - قلت او عظمت - فهي مشابهة او مستوية مع القتل في أصل التحريم ، فلا يبقى في الحديث كبير فائدة مع ان المفهوم منه تعظيم امر اللعنة بتشبيهها بالقتل .

وأما الثاني فقد بينا مافيه من الإشكال . وهو التفاوت في المفسدة بين ازهاق الروح وإتلافها ، وبين الأذى باللعنة .

وأما ماحكاه عن الامام - من قوله : ان اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع عن التصرف - فالكلام عليه ان نقول : اللعنة قد تطلق على نفس الابعاد الذي هو فعل الله تعالى . وهذا الذي يقع فيه التشبيه . والثاني : ان تطلق اللعنة على فعل اللاعن وهو طلبه لذلك الابعاد . بقوله « لعنه الله » مثلا او بوصفه للشخص بذلك الابعاد بقوله « فلان ملعون » وهذا ليس بقطع عن الرحمة بنفسه ، مالم تتصل به الاجابة فيكون حينئذ تسبباً الي قطع التصرف . ويكون نظيره التسبب الى القتل . غير انهما يفترقان في ان التسبب الى القتل - بمباشرة الحز وغيره من مقدمات القتل - مفض الى القتل بمطرد العادة . فلو كان مباشرة اللعن مفضياً الى الابعاد الذي هو اللعن

دائماً لاستوى اللعن مع مباشرة مقدمات القتل ، او زاد عليه. وبهذا يتبين لك الايراد على ماحكاه القاضي ، من ان لعنته له تقتضي قصده اخراجه عن جماعة المسلمين ، كما لو قتله . فإن قصده إخراجه لايستلزم إخراجه ، كما تستلزم مقدمات القتل ، وكذلك أيضاً ماحكاه من ان لعنته تقتضي قطع منافعه الأخروية عنه بإجابة دعوته إنما يحصل ذلك باجابة الدعوة ، وقد لاتجاب في كثير من الاوقات . فلا يحصل انقطاعه عن منافعه ، كما يحصل بقتله . ولايستوي القصد الى القطع بطاب الاجابة مع مباشرة مقدمات القتل المفضية اليه في مطرد العادة .

ويحتمل ماحكاه القاضي عن الامام وغيره - اوبعضه - ان لايكون تشبيهاً في حكم دنيوي ، ولا أخروي ، بل يكون تشبيهاً لأمر وجودي بأمروجودي كالقطع والقطع - مثلا في بعض ماحكاه - أي قطعه عن الرحمة ، اوعن المسلمين بقطع حياته وفيه بعد ذلك نظر :

والذي يمكن ان يقرر به ظاهر الحديث - في استوائهما في الاثم - انا نقول : لانسلم ان مفسدة اللعن مجرد أذاه ، بل فيها - مع ذلك - تعريضه لاجابة الدعاء فيه بموافقة ساعة لايسأل الله فيها شيئاً الا اعطاه ، كما دل عليه الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم « لاتدعوا على انفسكم ، ولاتدعوا على أموالكم ، ولاتدعوا على اولادكم . لاتوافقوا ساعة » الحديث . واذا عرضه باللعنة لذلك ووقعت الاجابة ، وابعاده من رحمة الله تعالى ، كان ذلك اعظم من قتله ، لأن القتل تفويت الحياة الفانية قطعاً ، والابعاد من رحمة الله تعالى أعظم ضرراً بما لايحصى. وقد يكون اعظم الضررين على سبيل الاحتمال مساوياً او مقارباً لأخفهما على سبيل التحقيق . ومقادير المفاسد والمصالح واعدادهما امر لاسبيل للبشر الى الاطلاع على حقائقه .

الباب العشرون

القضاء

عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أحدث في امرنا هذا ماليس منه فهو رد » .

وفي لفظ « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » .

هذا الحديث أحد الأحاديث الأركان ـ من أركان الشريعة ـ لكثرة مايدخل تحته من الأحكام .

وقوله « فهو رد » أي مردود . أطلق المصدر على اسم المفعول .

ويستدل به على ابطال جميع العقود الممنوعة ، وعدم وجود ثمراتها .

واستدل به في أصول الفقه على ان النهي يقتضي الفساد ، نعم قد يقع الغلط في بعض المواضع لبعض الناس فيما يقتضيه الحديث من الرد ، فانه قد يتعارض أمران فينتقل من احدهما الى الآخر . ويكون العمل بالحديث في احدهما كافياً ، ويقع الحكم به في الآخر في محل النزاع ، فللخصم ان يمنع دلالته عليه . فتنبه لذلك .

الباب الحادي والعشرون

الأطعمة

عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول - وأهوى النعمان بإصبعيه الى أذنيه - « ان الحلال بين ، والحرام بين . وبينهما مشتبهات ، لايعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يرتع فيه . الا وان لكل ملك حمى ، الا وان حمى الله محارمه . الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله ، واذا فسدت فسد الجسد كله ، الا وهي القلب » هذا احد الأحاديث العظام التي عدت من اصول الدين ، فأدخلت في الأربعة الأحاديث التي جعلت اصلا في هذا الباب . وهو اصل كبير في الورع ، وترك المتشابهات في الدين .

والشبهات لها مثارات . منها : الاشتباه في الدليل الدال على التحريم او التحليل ، او تعارض الامارات والحجج . ولعل قوله عليه السلام « لايعلمهن كثير من الناس » إشارة الى هذا المثار ، مع انه يحتمل ان يراد : لايعلم عينها ، وان علم حكم اصلها في التحليل والتحريم . وهذا أيضاً من مثار الشبهات .

وقوله عليه السلام « من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » اصل في الورع .

وقد كان في عصر شيوخ شيوخنا بينهم اختلاف في هذه المسألة ، وصنفوا فيها تصانيف ، وكان بعضهم سلك طريقاً في الورع ، فخالفه بعض اهل عصره وقال : ان كان هذا الشيء مباحاً - والمباح ما استوى طرفاه - فلا ورع فيه ، لأن الورع ترجيح لجانب الترك ، والترجيح لأحد الجانبين مع التساوي محال وجمع بين المتناقضين ، وبنى على ذلك تصنيفاً .

والجواب عن هذا عندي من وجهين :

أحدهما : ان المباح قد يطلق على ما لا حرج في فعله ، وان لم يتساو طرفاه . وهذا أعم من المباح والمتساوي الطرفين . فهذا الذي ردد فيه القول وقال : إما ان يكون مباحاً ، اولا . فان كان مباحاً فهو مستوى الطرفين نمنعه اذا حملنا المباح على هذا المعنى ، فان المباح قد صار منطلقاً على ما هو أعم من المتساوي الطرفين ، فلا

يدل اللفظ على التساوي ، إذ الدال على العام لايدل على الخاص بعينه .

الثاني : انه قد يكون متساوي الطرفين باعتبار ذاته ، راجحاً باعتبار أمر خارج . ولايتناقض حينئذ الحكمان .

وعلى الجملة : فلا يخلو هذا الموضع من نظر . فانه ان لم يكن فعل هذا المشتبه موجباً لضرر مافي الآخرة ، وإلا فيعسر ترجيح تركه ، إلا ان يقال : إن تركه محصل لثواب او زيادة درجات . وهو على خلاف مايفهم من أفعال الورعين ، فإنهم يتركون ذلك تحرزاً وتخوفاً . وبه يشعر لفظ الحديث وقوله عليه السلام « ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام » يحتمل وجهين : أحدهما أنه اذا عود نفسه عدم التحرز مما يشتبه أثر ذلك استهانة فى نفسه توقعه في الحرام مع العلم به . والثاني انه إذا تعاطى الشبهات وقع في الحرام فى نفس الأمر فنع من تعاطي الشبهات لذلك .

وقوله عليه السلام « كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه » من باب التمثيل والتشبيه و « يوشك » بكسر الشين بمعنى : يقرب . و « الحمى » المحمى ، أطلق المصدر على اسم المفعول . وتنطلق المحارم على المنهيات قصداً ، وعلى ترك المأمورات التزاما ، وإطلاقها على الأول أشهر . وقد عظم الشارع أمر القلب لصدور الأفعال الإختيارية عنه وعما يقوم به من الاعتقادات والعلوم . ورتب الأمر فيه على المضغة ، والمراد المتعلق بها ، ولاشك ان صلاح جميع الأعمال باعتبار العلم أو الاعتقاد بالمفاسد او المصالح .

الباب الثاني والعشرون

الأشربة

الحديث الأول :

عن عائشة رضي الله عنها : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم « سئل عن البتع ، فقال : كل شراب أسكر فهو حرام » .

قال رضي الله عنه : البتع : نبيذ العسل .

« البتع » بكسر الباء وسكون التاء . ويقال : بفتحها ايضاً . وفيه دليل على تحريمه ، وتحريم كل مسكر . نعم اهل الحجاز يرون ان المراد بالشراب الجنس لا العين . والكوفيون يحملونـــه على القدر المسكر . وعلى قول الأولين يكون المراد بقوله « اسكر » انه مسكر بالقوة ، أي فيه صلاحية ذلك .

الحديث الثاني : عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال « بلغ عمر أن فلاناً باع خمراً . فقال : قاتل الله فلاناً ، ألم يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قاتل الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها » .

« جملوها » اذابوها

وفيه دليل على استعمال الصحابة القياس في الأمور ، من غير نكير . لان عمر رضي الله عنه قاس تحريم بيع الخمر عند تحريمها على بيع الشحوم عند تحريمها .وهو قياس من غير شك . وقد وقع تأكيد امره بأن قال عمر فيمن خالفه « قاتل الله فلاناً » وفلان الذي كنى عنه هو سمرة بن جندب .

الباب الثالث والعشرون

اللباس

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع : امرنا بعيادة المريض . واتباع الجنازة . وتشميت العاطس . وإبرار القسم او المقسم . ونصر المظلوم . واجابة الداعي وافشاء السلام . ونهانا عن خواتيم - او عن تختم - بالذهب وعن شرب بالفضة . وعن المياثر ، وعن القسي ، وعن لبس الحرير ، والاستبرق والديباج » .

« عيادة المريض » عند الأكثرين مستحبة بالاطلاق . وقد تجب ، حيث يضطر المريض الى من يتعاهده ، وان لم يعد ضاع . وأوجبها الظاهرية من غير هذا القيد لظاهر الأمر . و « اتباع الجنائز » يحتمل ان يراد به اتباعها للصلاة عليها . فان عبر به عن الصلاة فذلك من فروض الكفايات عند الجمهور . ويكون التعبير بالاتباع عن الصلاة من باب مجاز الملازمة في الغالب . لأنه ليس من الغالب ان يصلى على الميت ويدفن في محل موته . ويحتمل ان يراد بالاتباع الرواح الى محل الدفن لمواراته والمواراة ايضاً من فروض الكفايات ، لاتسقط إلا بمن تتأدى بـه . وتشميت العاطس . عند جماعة كثيرة من باب الاستحباب ، بخلاف « رد السلام » فإنه من واجبات الكفايات وقوله « ابرار القسم ، او المقسم » فيه وجهان : أحدهما ان يكون المقسم مضموم الميم مكسور السين ، ويكون في الكلام حذف مضاف تقديره يمين المقسم . والثاني بفتح الميم والسين على ان يكون بمعنى القسم . وإبراره هـو الوفاء بمقتضاه ، وعدم التحنيث فيه . فإن كان ذلك على سبيل اليمين - كما إذا قال : والله لتفعلن كذا - فهو آكد مما اذا كان على سبيل التحليف ، كقوله : بالله افعل كذا . لأن في الاول ايجاب الكفارة على الحالف ، وفيه تغريم للمال وذلك اضرار به .

و « نصر المظلوم » من الفروض اللازمة على من علم بظلمه ، وقدر على نصره وهو من فروض الكفايات ، لما فيه من إزالة المنكر ، ودفع الضرر عن المسلم . واما « إجابة الداعي » فهي عامة ، والأستحباب شامل للعموم مالم يقم مانع . وقد اختلف الفقهاء من ذلك في اجابة الداعي الى وليمة العرس : هل تجب ام لا ؟ وحصل ايضاً

في نظر بعضهم توسع في الاعذار المرخصة في ترك اجابة الداعي . وجعل بعضها مخصصاً لهذا العموم بقراءه « لاينبغي لأهل الفضل التسرع الى اجابة الدعوات » او كما قال ، فجعل هذا القدر من التبذل بالإجابة في حق اهل الفضل مخصصاً لهذا العموم ، وفيه نظر .

و « إفشاء السلام » إظهاره والإعلان به . وقد تعلقت بذلك مصاحة المودة كما أشار اليه في الحديث الآخر من قوله عليه السلام « ألا أدلكم على ما إذا فعلتموه تحاببتم ؟ افشوا السلام بينكم »

وليتنبه ، لأنا اذا قلنا باستحباب بعض هذه الامور التي ورد فيها لفظ الأمر وايجاب بعضها كنا قد استعملنا اللفظة الواحدة في الحقيقة والمجاز معاً . اذا جعلنا حقيقة الامر الوجوب . ويمكن ان يتحيل في هذا على مذهب من يمنع استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز ، بأن يقال : نختار مذهب من يرى ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو مطلق الطلب ، فلا يكون دالا على احد الخاصين - الذي هو الوجوب او الندب - فتكون اللفظة استعملت في معنى واحد.

وفيه دليل على تحريم التختم بالذهب وهو راجع الى الرجال . ودليل على تحريم الشرب في اواني الفضة ، وهو عام في الرجال والنساء والجمهور على ذلك : وفي مذهب الشافعي قول ضعيف : انه مكروه فقط ولا اعتداد به لورود الوعيد عليه بالنار . والفقهاء القياسيون لم يقصروا هذا الحكم على الشرب ، وعدوه الى غيره كالوضوء والاكل ، لعموم المعنى فيه .

و « المياثر » جمع ميثرة - بكسر الميم - واصل اللفظة من الواو لأنها مأخوذة من الوثار . فالأصل : موثرة ، قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبلها . وهذا اللفظ مطلق في هذه الرواية ، مفسر في غيرها .

وفيه النهي عن المياثر الحمر . وفي بعض الروايات « مياثر الأرجوان » و « القسي » بفتح القاف وكسر السين المهملة المشددة - ثياب من حرير تنسب الى القس . وقيل : انها بلدة من ديار مصر .

و « الإستبرق » ما غلظ من الديباج . وذكر الديباج بعده اما من باب ذكر العام بعد ذكر الخاص ، ليستفاد بذكر الخاص فائدة التنصيص ، ومن ذكر العام زيادة إثبات الحكم في النوع الآخر ، او يكون ذكر « الديباج » من باب التعبير بالعام عن الخاص ، ويراد به مارق من الديباج ليقابل بما غلظ وهو « الإستبرق » وقد قيل : إن « الإستبرق » لغة فارسية انتقلت الى اللغة العربية ، وذلك الانتقال بضرب من التغيير ، كما هو العادة عند التعريب .

الباب الرابع والعشرون

الجهاد

الحديث الأول :

عن عبدالله بن ابي اوفى رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - في بعض أيامه التي لقى فيها العدو - انتظر ، حتى اذا مالت الشمس قام فيهم فقال ايها الناس ، لاتتمنوا لقاء العدو . واسألوا الله العافية . فإذا لقيتموهم فاصبروا . واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف . ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم منزل الكتاب ، ومجري السحاب ، وهازم الأحزاب . اهزمهم ، وانصرنا عليهم »

فيه دليل على استحباب القتال بعد زوال الشمس وقد ورد فيه حديث اصرح من هذا ، او اثر عن بعض الصحابة . ولما كان لقاء الموت من اشق الاشياء واصعبها على النفوس من وجوه كثيرة ، وكانت الامور المقدرة عند النفس ليست كالأمور المحققة لها ، خشي ان لاتكون عند التحقيق كما ينبغي . فكره تمني لقاء العدو لذلك ، ولما فيه - ان وقع - من احتمال المخالفة لما وعد الانسان من نفسه . ثم امر بالصبر عند وقوع الحقيقة . وقد ورد النهي عن تمني الموت مطلقاً لضر نزل . وفي حديث « لا تتمنوا الموت ، فان هول المطلع شديد » وفي الجهاد زيادة على مطلق الموت :

وقوله عليه السلام « واعلموا ان الجنة تحت ظلال السيوف » من باب المبالغة والمجاز الحسن . فان ظل الشيء لما كان ملازماً له جعل ثواب الجنة واستحقاقها عن الجهاد وإعمال السيوف لازماً لذلك كما يلزم الظل :

وهذا الدعاء لعله إشارة الى ثلاثة اسباب ، تطلب بها الإجابة : أحدها طلب النصر للكتاب المنزل . وعليه يدل قوله عليه السلام « منزل الكتاب » كأنه قال كما أنزلته ، فانصره وأعله . وأشار الى القدرة بقوله « ومجرى السحاب » وأشار الى أمرين . أحدهما : بقوله « وهازم الأحزاب » الى التفرد بالفعل ، وتجريد التوكل ، وإطراح الأسباب ، واعتقاد ان الله وحده هو الفاعل . والثاني : التوسل بالنعمة السابقة الى النعمة اللاحقة . وقد ضمن الشعراء هذا المعنى أشعارهم ، بعد ما اشار إليه كتاب الله تعالى ، حكاية عن زكريا عليه السلام في قوله (مريم : ولم أكن

بدعائك رب شقيا) وعن ابراهيم عليه السلام في قوله (مريم ٤٧ : سأستغفر لك ربي ، إنه كان بي حفيا) وقال الشاعر :

كما أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى

وقال الآخر :

لا ، والذي قد من بالـ إسلام يثلج في فؤادي
ما كان يختم بالإسا ءة وهو بالإحسان بادي

الحديث الثاني :

عن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « انتدب الله ـ ولمسلم : تضمن الله ـ لمن خرج في سبيله ، لايخرجه الا جهاد في سبيلي ، وإيمان بي ، وتصديق برسلي . فهو علي ضامن : أن أدخله الجنة ، أو أرجعه الى مسكنه الذي خرج منه ، نائلا ما نال من أجر او غنيمة » .

الحديث الثالث : ولمسلم « مثل المجاهد في سبيل الله ـ والله اعلم بمن جاهد في سبيله ـ كمثل الصائم القائم . وتوكل الله للمجاهد في سبيله ـ أن توفاه ـ أن يدخله الجنة ، او يرجعه سالماً مع اجر او غنيمة » . « الضمان ، والكفالة » ههنا : عبارة عن تحقيق هذا الموعود من الله سبحانه وتعالى . فان الضمان والكفالة مؤكدان لما يضمن ويتكفل به ، وتحقيق ذلك من لوازمهما . وقوله « لايخرجه الا جهاد في سبيلي ، وايمان بي » دليل على انه لايحصل هذا الثواب الا لمن صحت نيته ، وخلصت من شوائب ارادة الاغراض الدنيوية ، فإنه ذكر بصيغة النفي والإثبات المقتضيين للحصر .

وقوله « فهو علي ضامن » قيل : ان فاعلا ههنا بمعنى مفعول ، كما قيل في « ماء دافق » و « عيشة راضية » اي مدفوق ، ومرضية ،على احتمال هاتين اللفظتين لغير ذلك .

وقد يقال إن « ضامناً » بمعنى ذا ضمان ، كلابن وتامر ، ويكون الضمان ليس منه ، وانما نسب اليه لتعلقه به . والعرب تضيف لأدنى ملابسة . وقوله « أرجعه »

مفتوح الهمزة مكسور الجيم من رجعه ، ثلاثياً متعدياً ولازمه ومتعديه واحد . قال الله تعالى (التوبة ٨٣ : فإن رجعك الله الى طائفة منهم) قيل : إن هـذا الحديث معارض للحديث الآخر . وهو قوله عليـه السلام « مامن غازية ، او سرية ، تغزو فتغنم وتسلم ، إلا كانوا قد تعجلوا ثلثي اجرهم . وما من غازية او سرية تغـزو ، فتخفق او تصاب إلا تم لهم اجرهم » والإخفاق : ان تغزو فلا تغنم شيئاً . ذكر القاضي معنى ماذكرناه من المعارضة من غير واحد .

وعندي انه اقرب الى موافقته منه الى معارضته. وببعد جداً ان يقال بتعارضهما نعم ، كلاهما مشكل . أما ذلك الحديث فلتصريحه بنقصان الاجر بسبب الغنيمة . وأما هذا فلأن « او » تقتضي احد الشيئين ، لامجموعهما . فيقتضي إما حصول الاجر او الغنيمة . وقد قالوا : لايصح ان تنقص الغنيمة من اجر اهل بدر ، وكانوا افضل المجاهدين ، وافضلهم غنيمة . ويؤكد هذا : تتابع فعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه من بعده على اخذ الغنيمة وعدم التوقف عنها .

وقد اختلفوا ـ بسبب هذا الإشكال ـ في الجواب : فنهم من جنح الى الطعن في ذلك الحديث وقال : انه لايصح . وزعم ان بعض رواته ليس بمشهور ، وهذا ضعيف ، لأن مسلما اخرجه في كتابه . ومنهم من قال : ان هذا الذي تعجل من اجره بالغنيمة في غنيمة اخذت على غير وجهها . قال بعضهم وهذا بعيد لايحتمله الحديث . وقيل : ان هذا الحديث ـ أعني الذي نحن في شرحه ـ شرط فيه مايقتضي الاخلاص والحديث الذي فى نقصان الأجر يحمل على من قصد مع الجهاد طلب المغنم . فهذا شرك بما يجوز له التشريك فيه وانقسمت نيته بين الوجهين ، فنقص اجره . والأول : اخلص ، فكمل اجره .

قال القاضي : وأوجه من هذا عندي في استعمال الحديثين على وجهيهما أيضاً ان نقص اجر الغانم بما فتح الله عز وجل عليه من الدنيا ، وحساب ذلك بتمتعه عليه في الدنيا ، وذهاب شظف عيشه في غزوه وبعده ، اذا قوبل بمن اخفق ولم يصب

منها شيئاً ، وبقي على شظف عيشه ، والصبر على غزوه في حاله وجد اجر هذا ابداً في ذلك وافياً مطرداً ، بخلاف الاول . ومثله في الحديث الآخر « فنا من مات ولم يأكل من اجره شيئاً ومنا من اينعت له ثمرته ، فهو يهد بها » .

واقول اما التعارض بين الحديثين فقـــد نبهنا على بعده . فأما الاشكال في الحديث الثاني فظاهره جار على القيـــاس ، لأن الاجور قد تتفاوت بحسب زيادة المشقات ، لاسيما ما كان اجره بحسب مشقته ، او لمشقته دخل في الأجر . وإنمــا يشكل عليه العمل المتصل بأخذ الغنـــائم . فلعل هذا من باب تقديم بعض المصالح الجزئية على بعض . فإن ذلك الزمن كان الاســلام فيه غريباً ـ أعني ابتداء زمن النبوة ـ وكان اخذ الغنائم عوناً على علو الدين ، وقوة المسلمين ،وضعفاء المهاجرين وهذه مصلحة عظمى قد يغتفر لها بعض النقص في الاجر من حيث هو هو .

واما ماقيل في اهل بدر فقد يفهم منه ان النقصان بالنسبة الى الغير : وليس ينبغي ان يكون كذلك ، بل ينبغي ان يكون التقابل بين كمال اجر الغازي نفسه اذا لم يغنم ، واجره اذا غنم . فيقتضي هذا ان يكون حالهم عند عدم الغنيمة افضل من حالهم عند وجودها ، لا من حال غيرهم ، وان كان افضل من حال غيرهم قطعاً فن وجه آخر لكن لابد ـ مع هذا ـ من اعتبار المعارض الذي ذكرناه ، فلعله مع اعتباره لايكون ناقصاً . ويستثنى حالهم من العمـوم الذي في الحديث الثاني ، او حال من يقاربهم في المعنى . وأما هذا الحديث الذي نحن فيه فإشكاله من حكمة « أو » أقوى من ذلك الحديث ، فانه قد يشعر بأن الحاصل إما اجر ، وإما غنيمة فيقتضي أنه اذا حصلت الغنيمة يكتفى بها له . وليس كذلك .

وقيل في الجواب عن هذا بأن « أو » بمعنى الواو وكان التقدير بأجر وغنيمة وهذا ـ وإن كان فيه ضعف من جهة العربية ـ ففيه إشكال من حيث انه اذا كان المعنى يقتضي إجتماع الأمرين كان ذلك داخلا في الضمان ، فيقتضي أنــه لابد من حصول امرين لهذا المجاهد اذا رجع مع رجوعــه ، وقد لايتفق ذلك ، بأن يتلف

ماحصل في الرجوع من الغنيمة . اللهم الا ان يتجوز في لفظة «الرجوع الى الأهل» او يقال : المعية في مطلق الحصول ، لا في الحصول في الرجوع .

ومنهم من أجاب بأن التقدير او أرجعه الى اهله ، مع ما نال من أجر وحده او غنيمة وأجر . فحذف « الأجر » من الثاني . وهذا لابأس به . لأن المقابلة إنما تشكل اذا كانت بين مطلق الأجر وبين الغنيمة مع الأجر . أما مع الأجر المقيد بانفراده عن الغنيمة فلا .

الحديث الرابع :

عن أبي موسى رضي الله عنه قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية ، ويقاتل رياء ، أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فهو في سبيل الله » .

في الحديث دليل على وجوب الإخلاص في الجهاد ، وتصريح بأن القتال للشجاعة والحمية والرياء خارج عن ذلك .

فأما « الرياء » فهو ضد الإخلاص بذاته ، لاستحالة اجتماعها ، اعني ان يكون القتال لأجل الله تعالى ، ويكون بعينه لأجل الناس .

وأما « القتال للشجاعة » فيحتمل وجوهاً : أحدها ان يكون التعليل داخلا في قصد المقاتل ، أي قاتل لأجل اظهار الشجاعة . فيكون فيه حذف مضاف . وهذا لاشك في منافاته للإخلاص . وثانيها : أن يكون ذلك تعليلا لقتاله من غير دخول له في القصد بالقتال . كما يقال : أعطى لكرمه ، ومنع لبخله ، وآذى لسوء خلقه . وهذا بمجرده من حيث هو هو لايجوز أن يكون مراداً بالسؤال ، ولا الذم . فان الشجاع المجاهد في سبيل الله إنما فعل ما فعل لأنه شجاع ، غير انه ليس يقصد به إظهار الشجاعة ، ولادخل قصد إظهار الشجاعة في التعليل . وثالثها : ان يكون المراد بقولنا « قاتل للشجاعة » أنه يقاتل لكونه شجاعاً فقط . وهذا غير المعنى الذي

قبله . لأن الأحوال ثلاثة : حال يقصد بها اظهار الشجاعة ، وحال يقصد بها اعلاء كلمة الله تعالى ، وحال يقاتل فيها لانه شجاع ، الا انه لم يقصد أعلاء كلمة الله تعالى ، ولا اظهار الشجاعة عنه . وهذا ممكن . فان الشجاع الذي تدهمه الحرب ، وكانت طبيعة المسارعة الى القتال يبدأ بالقتال لطبيعته . وقد لايستحضر أحد الامرين ، أعني أنه لغير الله تعالى ، أو لإعلاء كلمة الله تعالى .

ويوضح الفرق بينهما أيضا أن المعنى الثاني لاينافيه وجود قصد ، فانه يقال : قاتل لاعلاء كلمة الله تعالى ، لأنه شجاع ، وقاتل للرياء ، لأنه شجاع . فان الجبن مناف للقتال ، مع كل قصد يفرض. وأما المعنى الثالث فانه ينافيه القصد لأنه أوجد فيه القتال للشجاعة بقيد التجرد عن غيرها . ومفهوم الحديث يقتضى أنه في سبيل الله تعالى اذا قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، وليس في سبيل الله اذا لم يقاتل لذلك .

فعلى الوجه الاول تكون فائدته بيان أن القتال لهذه الاغراض مانع وعلى الوجه الآخر تكون فائدته أن القتال لأجل اعلاء كلمة الله تعالى الى شرط وقد بينا الفرق بين المعنيين . وقد ذكرنا أن مفهوم الحديث الاشتراط ، لكن اذا قلنا بذلك فلا ينبغي أن نضيق فيه بحيث نشترط مقارنته لساعة شروعه في القتال ، بل يكون الأمر أوسع من هذا . ويكتفى بالقصد العام لتوجهه الى القتال ، وقصده بالخروج اليه لإعلاء كلمة الله تعالى . ويشهد لهذا الحديث الصحيح في أنه « يكتب للمجاهد استنان فرسه وشربها في النهر » من غير قصد لذلك ، لما كان القصد الأول الى الجهاد واقعاً ، لم يشترط أن يكون ذلك فى الجزيئات ، ولا يبعد أن يكون بينهما فرق ، إلا أن الأقرب عندنا ما ذكرناه من أنه لايشترط اقتران القصد بأول الفعل المخصوص ، بعد أن يكون القصد صحيحاً فى الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى دفعاً للحرج والمشقة . فان حالة الفزع حالة دهش وقد تأتي على غفلة . فالتزام حضور الخواطر فى ذلك الوقت حرج ومشقة .

ثم ان الحديث يدل على أن المجاهد في سبيل الله مؤمن ، قاتل لتكون كلمة الله هي العليا. والمجاهد لطلب ثواب الله تعالى والنعيم المقيم مجاهد في سبيل الله، ويشهد له فعل الصحابي وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « قوموا الى جنة عرضها السموات والأرض » فألقى التمرات التي كن في يده ، وقاتل حتى قتل. وظاهر هذا أنه قاتل لثواب الجنة ، والشريعة كلها طافحه بأن الأعمال لأجل الجنة أعمال صحيحة . غير معلولة . لأن الله تعالى ذكر صفة الجنة وما أعد فيها للعاملين ترغيباً للناس في العمل ، ومحال أن يرغبهم للعمل للثواب ، ويكون ذلك معلوماً مدخولا، اللهم إلا أن يدعى أن غير هذا المقام أعلى منه فهذا قد يتسامح فيه ، وأما أن يكون علة في العمل فلا .

فاذا ثبت هـذا وأن المقاتل لثواب الله وللجنة مقاتل في سبيل الله تعالى ، فالواجب أن يقال أحد الأمرين : إما أن يضاف الى هذا المقصود ـ أعني القتال لإعلاء كلمة الله تعالى ـ ما هو مثله ، أو ما يلازمه ، كالقتال لثواب الله تعالى ؛ وإما أن يقـال ، إن المقصود بالكلام وسياقه بيـان أن هـذه المقاصـد منافية للقتال في سبيل الله ، فان السؤال انما وقع عن القتال لهذه المقاصد ، وطلب بيان انها في سبيل الله أم لا ؟ فخرج الجواب عن قصد السؤال ، بعد بيان منافاة هذه المقاصد للجهاد في سبيل الله هو بيان ان هذا القتال لإعلاء كلمه الله تعالى هو قتال في سبيل الله ، لاعلى ان « سبيل الله » للحصر ، وان لايكون غيره في سبيل الله مما لاينافي الإخلاص ، كالقتال لطلب الثواب . والله اعلم .

واما القتال حمية : فالحمية من فعل القلوب . فلا يقتضي ذلك الا ان يكون مقصود الفاعل اما مطلقاً ، وإما في مراد الحديث ودلالة السياق . وحينئذ يكون قادحاً في القتال في سبيل الله تعالى ، إما لانصرافه الى هذا الغرض وخروجه عن القتال لإعلاء كلمة الله ، وإما لمشاركته المشاركة القادحة في الإخلاص . ومعلوم ان المراد بالحمية الحمية لغير دين الله . وبهذا يظهر لك ضعف الظاهرية في مواضع

كثيرة . ويتبين ان الكلام يستدل على المراد منه بقرائنه وسياقه ، ودلالـة الدليل الخارج على المراد منه وغير ذلك .

فإن قلت : فإذا حملت قولـه « قاتل للشجاعة » اي لإظهار الشجاعة ، فما الفائدة بعد ذلك في قولهم « يقاتل رياء » ؟

قلت : يحتمل ان يراد بالرياء إظهار قصـده للرغبة في ثواب الله تعالى ، والمسارعة للقربات ، وبذل النفس في مرضاة الله تعالى . والمقاتل لإظهار الشجاعة مقاتل لغرض دنيوي . وهو تحصيل المحمدة والثناء من الناس عليه بالشجاعـة . والمقصدان مختلفان . الا ترى ان العرب في جاهليتها كانت تقاتل للحمية ، وإظهار الشجاعة ولم يكن لها قصـد في المراءاة بإظهار الرغبة في ثواب الله تعالى والدار الآخرة ؟ فافترق القصدان .

وكذلك ايضاً القتال للحمية مخالف للقتال شجاعة والقتال للرياء لان الاول : يقاتل لطلب المحمدة بخلق الشجاعة وصفتها ، وانها قائمة بالمقاتل وسجيـة له . والقتال للحمية قد لايكون كذلك . وقد يقاتل الجبان حمية لقومه ، او لحريمـه « مكره اخاك لابطل » والله اعلم .

تم الكتاب

والحمد لله أولا وآخراً

الفهرس

الباب الاول

الطهارة

الصفحة	الموضوع
	الفصل الثالث
	الأذان
٤٨-٤٩	الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « أمر بلال أن يشفع الأذان ... الخ » .
٤٩-٥١	الحديث الثاني : عن أبي جحيفة وهب بن عبدالله السوائي قال « أتيت النبي صلى الله وسلم ... فتوضأ وأذن بلال ... الخ » .
	الفصل الرابع
	الصفوف
٥٢	الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « انما جعل الإمام ليؤتم به ... الخ » .
٥٢-٥٤	الحديث الثاني : وما في معناه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته وهو شاك ... انما جعل الإمام ليؤتم به...الخ»
	الفصل الخامس
	صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم
٥٥-٥٦	الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كبر في الصلاة ... الخ » .
٥٦-٦٢	الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير .. الخ » .

الصفحة	الموضوع
٨٢-٨٤	الحديث الثاني : عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الأوليين ... الخ » .
	الفصل الثامن
	سجود السهو
٨٥-٩٥	الحديث الأول : عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال « صل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشى .... فصلى بنا ركعتين ثم سلم...الخ».
٩٥	الحديث الثاني : عن عبدالله بن بحينة .... أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأولين ولم يجلس ... الخ » .
	الفصل التاسع
	المرور بين يدي المصلي
٩٦	الحديث الاول « لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه ... الخ » .
٩٧	الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اذا صلى أحدكم ... فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه ... الخ » .
	الفصل العاشر
	تحية المسجد
٩٨-١٠٢	« إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي...الخ»

الصفحة	الموضوع
	الفصل الحادي عشر
	التشهد
١٠٣-١٠٦	عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال : علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد ... الخ »
	الفصل الثاني عشر
	الجمع بين الصلاتين في السفر
١٠٧-١٠٩	« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع في السفر ... الخ » .
	الفصل الثالث عشر
	قصر الصلاة فى السفر
١١٠-١١١	عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال « صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر على ركعتين ... الخ » .
	الباب السادس
	في صلاة الجنائز
١١٥	الحديث الأول : « ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر ... الخ » .
	الباب السابع
	الفصل الأول
	الزكاة
١١٩-١٢٢	الحديث الأول : عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ

الصفحة | الموضوع

الصفحة | الموضوع

الباب الرابع والعشرون

الجهاد